

ZUR KONSTRUKTION VON HEIMAT

DIE ENTDECKUNG LOKALER 'VOLKSKULTUR'
UND IHR AUFSTIEG IN DIE NATIONALE SYMBOLKULTUR

DIE BEISPIELE HÉRENS UND LÖTSCHEN (SCHWEIZ)

Bibl. cant. VS Kantonsbibl.



1010244910

Kantonales Museum für Geschichte und Ethnographie
Forschungsstelle für regionale Gegenwartsethnologie
Ethnologische Reihe 5
Sitten 1997

Umschlag:

Ansichtskarte einer Lötschentaler Maskenfigur, vom Schweizerischen Museum für Volkskunde, Basel, 1916 erworben (Ausschnitt).
Ansichtskarte «Mädchen aus dem Wallis» (Evolène), Perrochet & David, La Chaux-de-Fonds/Lausanne, um 1900 (Ausschnitt).

Graphisches Konzept: Yan Duyvendak

Bildauswahl: Thomas Antonietti, Werner Bellwald

Seitengestaltung: Virginie Boulnoix, Thomas Antonietti, Werner Bellwald

Druck: Imprimerie Constantin, Sion

ISSN 1017-4311

ISBN 2-88426-031-5

© Walliser Kantonsmuseen, Sitten 1997

Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie
vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel
von Werner Bellwald, von Basel-Stadt und Blatten/VS

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel
auf Antrag von Prof. Dr. Christine Burckhardt-Seebass (Basel)
und Prof. Dr. Silke Götsch (Freiburg/Kiel)

Basel, den 14.12.1995 Der Dekan: Prof. Dr. Viktor Hobi

Die Dissertation unter dem Titel «Über die Entdeckung lokaler 'Volkskultur', ihren Aufstieg in eine nationale Symbolkultur und den Rücklauf in das Identitätsrepertoire. Die Beispiele Hérens und Lötschen (Schweiz)» wurde im Juli 1995 eingereicht. Seither erschienene Literatur wurde für die hier vorliegende, gekürzte Fassung nicht berücksichtigt.

WERNER BELLWALD

ZUR KONSTRUKTION VON HEIMAT

DIE ENTDECKUNG LOKALER 'VOLKSKULTUR'
UND IHR AUFSTIEG IN DIE NATIONALE SYMBOLKULTUR

DIE BEISPIELE HÉRENS UND LÖTSCHEN (SCHWEIZ)

R225199660

0168-70460

Walliser Kantonsmuseen, Sitten 1997

NB 1795/5

Don



98/460

Inhaltsverzeichnis

1	INHALTE, ZIELE UND WEGE	
1.1	Die Ausgangslage, die Fragen	11
1.2	Anmerkungen zu Methode und Methodologie	
	Befragte und Schreibende	14
	Objektives Panorama oder emotionale Fragmente?	15
2	DAS BEISPIEL EVOLENE	
2.1	Feld und Forschung	19
2.2	Der Blick der Reisenden	21
2.3	Von der Autarkie zur weissen Kohle	22
2.4	<i>Un carnaval inconnu</i> . Forschungslage und Bekanntheitsgrad	27
2.5	<i>Le carnaval des chats</i> . Die Evolener Fastnacht	
	Von Dreikönig bis Aschermittwoch. Ein Brauch im Wandel der Jahrzehnte	27
	Exkurs I: Innenwelten der Maskenläufer	30
	Zum Verständnis der Fastnacht in einer alpinen Dorfschaft	33
	Exkurs II: <i>Un mauvais quart d'heure</i>	36
	Résumé	48
3	DAS BEISPIEL LÖTSCHEN	
3.1	Fragende und Befragte	53
3.2	Die Natur und ihre Kultivierung	54
3.3	Von der Autarkie zum Aluminium	56
3.4	Die Lötschentaler Fastnacht. Ein Résumé	58
4	DIE ENTDECKUNG DER LOKALEN KULTUR	
	Emblematisierte Fragmente	69
4.1	Wege der Wissenschaft	
4.1.1	Die Entdeckungsgeschichte der Lötschentaler Masken	70
	Die postulierte Altherwürde: Von Eduard Hoffmann-Krayer (1897) zu Karl Meuli (1943)	70
	Innovation und Instrumentalisierung: Von Robert Wildhaber (1953) zu Peter Assion (1989)	80
4.1.2	Anstelle einer neuen Theorie: Quellen und Möglichkeiten	94
	Die Quellen zur Lötschentaler Fastnacht	
	A) Mündliche Überlieferung I: Die «Schurten Diebe»	94
	B) Der Trinkelstierkrieg der Jahres 1550	94
	C) Zur Herkunft aus dem geistlichen Theater: Das jüngste Gericht	96
	D) Mündliche Überlieferung II: Das Bärenfell von 1798/1799	97
	E) Die Verbote gegen die Nachtschwärmer von 1787/1827	98
	F) Ein Theaterverbot aus dem Jahre 1843	100
	G) Die Chronik des Priors Johann Baptist Gibsten	100
	Das fastnächtliche Maskierungsverbot (Holzmasken) durch Prior Gibsten	101

H)	Eine Spur ins Leere: Die Frage der Nachlassinventare	102
	Die Herkunftsfrage: Versuch einer Annäherung	102
4.1.3	Von den Ursprungstheorien zu den Funktionsmodellen und Kontextstudien. Ein Überblick zur Masken- und Fastnachtsforschung	104
4.1.4	Eine ausgebliebene Entdeckung. Die Evolener Masken	107
	Exkurs: Quellen zur Fastnacht in Hérens	111
	Résumé	111
4.2	Die touristische Ebene	
4.2.1	«Reiseliteratur» als Quelle (I)	120
4.2.2	Das Spektrum der Wahrnehmung. Aus der Eringer Reiseliteratur	121
4.2.3	Zur Entstehung, Verwendung und Verinnerlichung der Eringer Stereotypen	132
4.2.4	«Reiseliteratur» als Quelle (II)	138
4.2.5	Die Naturalisierung der Kultur. Aus der Lötscher Reiseliteratur	138
	Erste Spezifika: die «Herrgottsgrenadiere»	141
4.2.6	Das Klischee in der Fremdenindustrie	143
	Résumé	147
4.3	Segmente der «Volkskultur» in «Heimatkunst» und «Heimatliteratur»	154
4.3.1	Die Frage der Heimatliteratur	155
4.3.2	Zur regionalen Volkslebenmalerei	157
4.3.3	Die Evolener Malerkolonie	166
4.3.4	Die Maler des Lötschentales	167
	Résumé	172
4.4	Elemente der «Volkskultur» im Dienste des schweizerischen Bundesstaates	
	Die Anlässe der staatlichen Repräsentation	178
4.4.1	Die Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums in Zürich 1898	
	Der Anlass und seine Vorgeschichte	181
	Exkurs I: «...eine Art vaterländischen Unternehmens.»	
	Das Trachtenfest von 1896	183
	Der Festumzug von 1898	185
	Die Hintergründe einer Repräsentation durch volkskulturelle Elemente	190
	Vom Staatenbund zum Bundesstaat	192
	Die Mobilität	194
	Exkurs II: Die terra incognita. Das kartographische Defizit	195
	Die Kulturtaufe der Entdecker	196
	Die Konstruktion einer nationalen kulturellen Identität	198
	Exkurs III: Von der Kultur der Viehzuchtgebiete und der inneralpinen Zone zur nationalen Emblematisierung. Anmerkungen zu einer Genese	
	«schweizerischer» Stereotypen und ihrer Instrumentalisierung	199
	Kultur als Kompensation?	203
	Résumé	206
4.4.2	Die Schweizerische Landesausstellung von 1939 in Zürich	
	Das Umfeld	209
	«Man wird aus dem Vielen das Typische herausuchen müssen;...»	
	Volkskundliches an der Schweizerischen Landesausstellung von 1939	210

	Der Maskenzug an der Landesausstellung. Versuch einer Erklärung	216
	«Aus den ewigen Bergen kommt für die Schweiz die Rettung.»	
	Das moralische Reduit	220
	Résumé	227
4.4.3	Das offizielle Geburtstagsfest der Eidgenossenschaft in Brunnen 1991	
	Die Vorgeschichte	229
	Von einem Anlass unter vielen...	230
	...zum Fest der Feste	233
	Die Schweiz hinter der Fassade der Folklore	236
	Résumé	240
	Überleitung: Von den exogenen zu den endogenen Faktoren	241
5	DER AUFSTIEG ZUM STELLVERTRETEROBJEKT UND DIE FRAGE DER IDENTITÄT	257
5.1	Zum Begriff der Identität	258
5.2	Der Weg zum Fremdstereotyp: die Popularisierung der Lötschentaler Masken	259
5.3	Der Weg zum Autostereotyp	
	Die Vorbereitung zur Verinnerlichung	263
	Frage und Antwort	266
	Aufstieg und Niedergang	268
5.4	Der kommerzielle Erfolg und die Bedeutungsebenen der Masken ausserhalb des Tales	271
5.5	Entdeckte Identität und endogene Satisfaktion	275
	Lokale Identität: Das Beispiel Lötschental und die Masken	276
	Auf induktiven Wegen zur vermeintlichen Identität	278
	Annäherung an die lokale Identität	281
5.6	Lokale Identität: Das Beispiel Evolène und die Tracht	288
	Résumé	292
6	FABRIZIERTE FOLKLORELANDSCHAFTEN	
	Die Welt en miniature? Vom Untersuchungsgebiet zur Schlussfolgerung	301
6.1	Stereotyp, Klischee, Emblem, Zeichen, Ritual und ihre Präsenz	303
6.2	Volkskunde und Volksspezifisches	308
6.3	Die territoriale Orientierung	
	Territoriales im volkskundlichen Diskurs	315
	Lokalisierung von Kultur, Verortung der Kulturträger	317
	Identität durch Territorialität	320
	Die kulturelle Toponomastik. Zur Bildung von Folklorelandschaften	323
	Résumé	327
7	Zusammenfassung, Ergebnisse, Ausblick	337
	Abkürzungen	345
	Quellen und Literatur	345
	Dank	375
	Abbildungsnachweis	379

Inhalte, Ziele und Wege

1.1 Die Ausgangslage, die Fragen

Im Spätherbst 1915 korrespondiert der Basler Ethnologe Leopold Rütimeyer (1856-1932) mit dem Präsidenten der Walliser Gemeinde Kippel im Lötschental und erkundigt sich nach dem mythischen Ursprung der örtlichen Maskenbräuche. «Ich habe niemals eine Äusserung gehört, auch nicht von den ältesten Leuten, dass das Herumlaufen der maskierten Burschen vor Aschermittwoch (der Roichtschegetten) auf die Fruchtbarkeit der Felder und auf die Culturen einen Einfluss habe oder damit in irgendwelchem Zusammenhang stehe... Ich habe bei den ältesten Leuten hier nachgefragt und mich erkundigt; niemand will etwas davon jemals gehört haben... Weitere Aufschlüsse könnte ich Ihnen keine geben, weiss keine» antwortet Eligius Rieder am 12. November nach Basel ins völkercundliche Museum an der Augustinergasse¹. Im Jahre 1987 fragt wiederum ein Basler Volkskundler den einheimischen Maskenschnitzer Moritz Siegen (* 1936) nach *seiner* Meinung zum Ursprung der *Tschäggättä*. «Wenn die Fasnacht an allen anderen Orten heidnisch ist, dann ist es unsere sicher auch!» lautet kurz die Antwort.

Nach einer inzwischen Jahrzehnte in Volkskunde wie Volk anhaltenden Fas(t)nachtsskonjunktur² wird eine neuerliche Publikation zu einem traditionellen Gegenstand aus dem (als überholt erachteten) *volkskundlichen Kanon* zu Recht hinterfragt und – da sie zur Hauptsache ein bereits massiv übererforschtes Tal behandelt – mit doppelt kritischen Blicken gemustert. Die eingangs geschilderte Episode jedoch – auf eine vorteilhafte Quellenlage wie auf bereits geleistete Vorarbeitenweisend – ermutigt mich zu einer Arbeit, die verschiedenartige Fragestellun-

gen an einem ausgewählten Beispiel zu beantworten sucht. Ein Blick auf die Theorien der inzwischen 30 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die sich im Verlauf der letzten 100 Jahre zur Lötschentaler Fasnacht geäußert haben und die kritische Sichtung dieser Gedanken ist nur das eine. Im Detail verfolgen lässt sich weiter der Weg von der volkskundlichen Interpretation zum volkstümlichen Interpretament³. Nebst der fachgeschichtlichen Entwicklung rückt damit auch deren Wirkung ins Blickfeld unseres Interesses: Die Entstehung einer «heidnischen» Identität. Einflüsse endogenen und exogenen Ursprungs (z.B. Prestigeverhalten, Tourismus, Kommerzialisierung) werfen ein Licht auf die Brauchmorphologie: Ästhetisierung und Dämonisierung, Übergang zu (im Falle Lötschens zwar nur bedingt) organisierter Brauchausübung und damit einhergehende Zivilisierung sind vielzitierte Schlagworte, die sich hier in ihrer gegenseitigen Bedingtheit und zeitlichen Abfolge konkret fassen lassen. Weiter ist an einer der drei klassischen Schweizer Fastnachtslandschaften mit Holzmasken vorführbar, wie sich eine plötzliche Nachfrage in der Herstellung und eine mythomane Theorie im Aussehen der Brauchrequisiten niederschlägt, welche Diskrepanz zwischen urbanen Vorstellungen und lokalem Geschehen klappt und welchen Wandel (deshalb) Brauchtumspraxis und Identifikationsrepertoire erfahren.

Der Verlauf der *Entdeckungsgeschichte* sei kurz vorausgeschickt: Ausserhalb des Hochalpentales sind die Lötscher Fastnachtsbräuche um 1900 noch gänzlich unbekannt. Nachdem einige Volkskundler auf die archaischen Masken aufmerksam gemacht haben, nennt sie Leopold Rütimeyer bereits 1924 die «typischsten» und

«wildesten» der Schweiz⁴. 1939 ist eine «*köstlich unheimliche Verschwörergruppe*»⁵ der Tschaggättä an der vielbesuchten Landesausstellung in Zürich zu sehen. In der Folge gehören die nun als *Walliser Masken* bekannten Stücke zum Kanon des Alpinen, zu einem der volkskulturellen Elemente nationaler Identität. Mit zahlreichen Ausstellungen und Publikationen werden sie als *Schweizer Masken* über die Landesgrenzen hinaus bekannt. Der Entdeckung und Propagierung der Masken «von aussen» folgt phasenverschoben eine solche «von innen». Seit den 1940er Jahren im Lötschental selbst als Souvenirartikel hergestellt, werden die Masken bald zu Zehntausenden (!) jährlich verkauft. Parallel zum Export der Gegenstände vollzieht sich ein Import an Gedanken. Auch hier gilt: «Heute ist der 'Rücklauf' die gängige 'Wahrheit'»⁶. Was den Bewohnerinnen und Bewohnern des Tales um die Jahrhundertwende noch unbekannter Herkunft war, ist heute meist heidnisch, dient der Vertreibung des Winters und der Dämonen – und umwirbt die Touristen. Man gewinnt den Eindruck, dass der Fremdattribuierung die Selbstdefinition folgt. Doch geht es mir auch um anderes als um den lokalen Fastnachtsbrauch oder das Beispiel Lötschental, um mehr als die angeöfenteten Fragen des Rücklaufs oder der Beziehung zwischen lokaler und nationaler Identität.

Ausgehend von den lokalen und regionalen Verhältnissen, zu deren Untersuchung mich auch persönliche Interessen (meine Herkunft) motivierten, liegt mein Erkenntnisinteresse in den übergeordneten Fragen der nationalen Identitätsfabrikation⁷, der Symbolproduktionen und der Herausbildung von «demonstrativen Zeichen und inszenierungsfähigen Äusserungsformen»⁸. In der Schweiz liessen sich mehrere Gegenstände untersuchen, die in repräsentativen Momenten als Vorzeigekultur auftauchen und als Versatzstück des «Alpinen» das schweizerische Selbstverständnis seit langem als das eines Alpenlandes⁹ und seiner «alpinen Kultur» bestätigen. Grundsätzlich ist dazu festzuhalten, dass der am lokalen Beispiel verfolgte Prozess der Typisierung nicht in jeder Region stattfinden muss und dass es, wie Orvar Löfgren feststellt, ebenso lohnend wäre,

den nicht in einen nationalen Kanon aufgenommenen Kulturgütern bzw. den Gründen dieser Auslassungen nachzugehen¹⁰. Weiter ist vorliegende Arbeit um so weniger als Beitrag zur Regionalismuskussion gedacht, als in der Schweiz die Wahrnehmung in erster Linie über Kantone, nicht über Regionen verläuft¹¹.

Wenn also im Fastnachtsboom vergangener Jahrzehnte zwischen Griechenland und Baden-Württemberg, der Innerschweiz und Moldavien eigentliche «Maskenlandschaften» kreiert und stereotyp interpretiert worden sind¹², soll das Schweizer Beispiel aufzeigen, wie mittels der Masken – ebenso gut könnten es z.B. Trachten sein – regelrechte *Folklorelandschaften fabriziert* wurden, wie kulturelle Lokalspezifität für einen Kanton bzw. eine Region, für eine Nation als charakteristisch definiert wurde und nun quasi stellvertretend für die der Bevölkerung oder dem Territorium zugeschriebenen Inhalte steht. Wer hatte mit welcher Absicht welchen Anteil am Prozess solcher *Symbolproduktionen*? Wer bestimmte über die Auswahl aus einer Vielzahl der Regionen wie der regionalen Möglichkeiten der (Auto)repräsentationen? Auf welchen Wegen – für einen «einfachen» Gegenstand der Volkskultur doch ein beachtlicher Vorgang – konnte ein Objekt in den Kreis der für eine ganze Nation stellvertretend stehenden *Embleme* gelangen? Welche politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und sozialen Umstände beeinflussten die Auswahl aus dem volkskulturellen Fundus und den anschliessenden Werdegang? In welchem Wechselspiel beflügelten sich dabei Darstellung und Selbstdarstellung? Welche Projektionen lagen diesen Vorgängen zugrunde, und auf welchem gemeinsamen Nenner konnten sich die Intentionen der Einheimischen mit den an sie herangetragenen Vorstellungen treffen? Im Rahmen der noch jungen volkskundlichen Diskussion um die Nationalisierung von (Volks)kultur erinnert Tamás Hofer unter Berufung auf Bourdieu daran, dass die Vorstellungen und Aktivitäten kulturschaffender Persönlichkeiten (Wissenschaftler, Schriftsteller) und deren «kulturellen Produkte» nicht allein auf soziale, politische und ideologische Rahmenbedingungen zurückzuführen

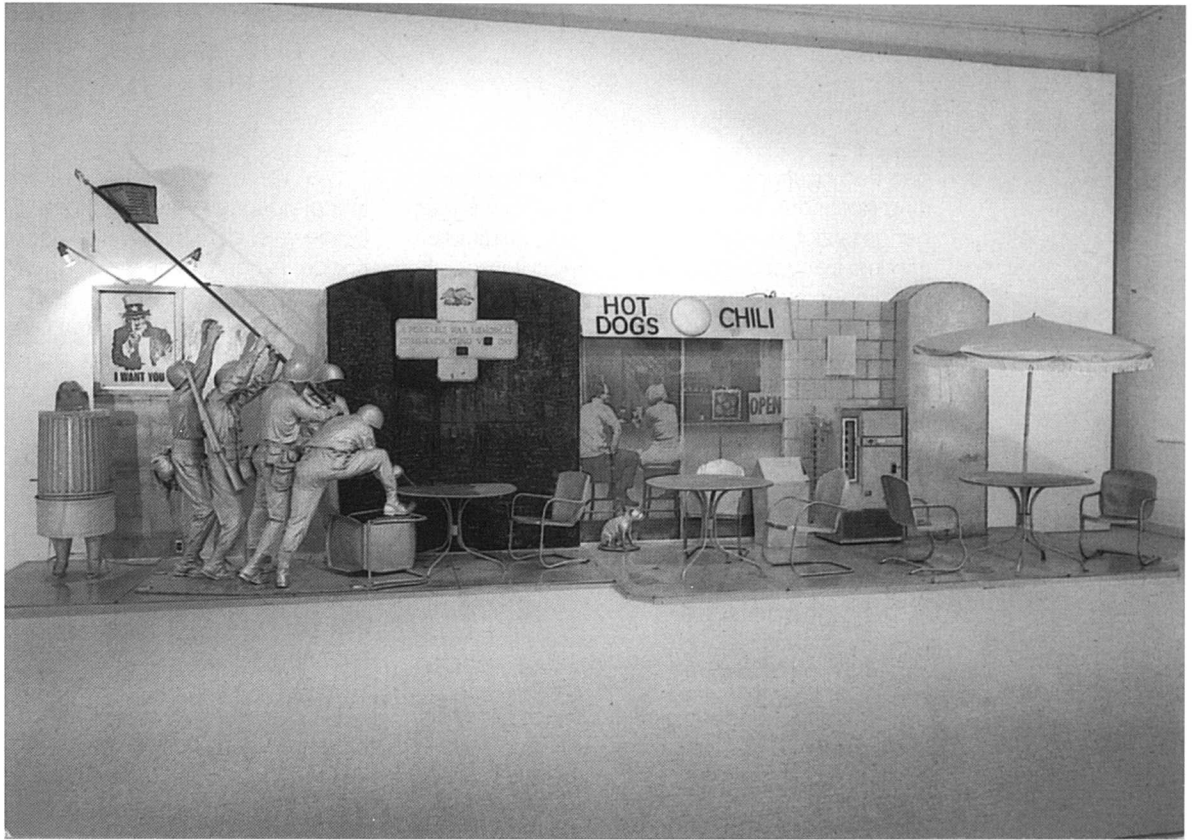


Abb. 1: Statt volksculturelle verdichten sich massenindustrielle Versatzstücke zum Ausdruck nationaler Spezifik. The Portable War Memorial. Edward Kienholz (1968). Museum Ludwig, Köln.

seien¹. Darüber hinaus gehe es um die Definitionsmacht darüber, was Kultur sei – für die junge Volkskunde war dies ein Akt der erfolgreichen Selbstbehauptung im Wissenschaftsbetrieb, im *marché des biens symboliques*¹⁴. Wenn ich hier die Typisierungsprozesse, die Edward Kienholz unter Zuhilfenahme massenindustrieller Konsumgüter und staatlicher Kriegssikonographie zur künstlerischen Komposition einer nationalen Spezifik inspirierten (Abb. 1), an einem konkreten Beispiel durchzuspielen versuche, werde ich dem Anteil der Wissenschaft also besondere Aufmerksamkeit einräumen.

Von Lötschen lediglich 30, 40 Kilometer entfernt liegt ebenfalls ein Hochalpental, dessen traditionelle Wirtschaftsweise, dessen Geschichte und Kultur, dessen konfessionelle und soziale Verhältnisse denen des Lötschentales ähnlich, ja sogar weitgehend kongruent zu diesen sind: Hérens.

Selbst auf brauchtümlicher Ebene weist das Val d'Hérens (deutsch: Eringtal) erstaunliche Parallelen zu Lötschen auf: In Evolène, dem Hauptort des oberen Eringtales, hüllen sich Burschen während der Fastnacht in Schaffelle und binden sich Glocken um, greifen zu einer bunt bemalten Holzmaske und laufen – früher zum Schrecken der Bevölkerung, heute eher zum Entzücken der Kurgäste wie der Einheimischen – durch die Strassen des Dorfes. In einem wesentlichen Punkt aber unterscheiden sich die Evolener Masken von denen des Lötschentales: Bis dato sind sie praktisch unbekannt geblieben. Nicht einmal in Sion, der Kantonshauptstadt vor den Toren des Tales, weiss die Bevölkerung um den *carnaval d'Evolène* und seine Masken. Über die Typisierungen und die sie bedingenden Bedürfnislagen hinaus erhebt sich demnach die Frage, weshalb in gleichartigen Untersuchungsgebieten und unter gleicharti-

gen Bedingungen in einem Fall eine Popularisierung stattfindet, im anderen nicht – oder in entgegengesetzter Richtung: Auch Ering ist, zusammen mit dem benachbarten Val d'Anniviers (Eifischtal), ein klingender Name und steht in der Romandie für das «Alpine», für das Archaische, besetzt diese Werte aber mit einer anderen Auswahl an Gütern aus der lokalen Kultur. Lassen sich demnach Gründe ausfindig machen, kraft derer der Werdegang des einen Gebietes gefördert, des anderen vernachlässigt, des dritten in andere Bahnen gelenkt wird?

1.2 Anmerkungen zu Methode und Methodologie

Befragte und Schreibende

Die Fastnacht und die volkskundliche Beschäftigung mit ihr stellen ein aussagekräftiges Beispiel für das Verhältnis zwischen Forschenden und Erforschten dar und zeichnen zugleich von allen Bestandteilen des Kanons wohl am deutlichsten die Fachgeschichte nach. In der älteren volkskundlichen Literatur zur Fas(t)nacht fällt auf, wie stark sich die meisten Gebildeten nach den deskriptiven Beschreibungen des Geschehens mit ihren Interpretationen von den Gewährspersonen entfernten – sofern, wie die kritische Fachgeschichte bemerkt, Informanten überhaupt konsultiert und Handlungen je vor Ort beobachtet worden waren. Die Theorien – es handelt sich, streng genommen, nicht um Theorien, doch soll der gebräuchliche Ausdruck hier beibehalten werden, um nicht noch mehr Verwirrung zu stiften – wurden dem lokalen Geschehen als gelehrte Konstruktionen von aussen aufgefropft. In einem deduktiven Verfahren, dessen Inhalte später als Mythomanie bezeichnet werden sollten, wurden die Herleitungen aus einer griechisch-römischen Antike, dem germanischen Heidentum, keltischen Mythen oder – unter Hinweis auf Riten und Masken aus Übersee – allgemeinen Vorstellungen der Menschheit den einheimischen Strohgestalten, dem Wasserguss oder den Maskenfiguren wie ein unsichtbares Kleid übergestülpt, von der Neuentdeckung uralten Ursprungs modisches Zeugnis ablegend.

Die Verifizierung oder Falsifizierung solcher Interpretationen wird, da ihnen die heutige Volkskunde unter dem Blickwinkel des anschliessenden Rücklaufs noch Interesse abgewinnen kann, Teilaufgabe eines der Kapitel sein. Dass die Sichtweise der Gelehrten um den Sinn oder die Herkunft nicht dem entsprach, was eine damalige Trägerschaft ihrem Tun beimass, wussten freilich auch diese Forscher – und versäumten nicht zu bemerken, dass entsprechendes Wissen am Orte längst verloren gegangen sei. «Im Volke selbst erhält man darüber keine befriedigende Auskunft, da ist das Bewusstsein über Grund und Ursache verschüttet», bedauerte Karl Kugler bezüglich des Imster Schemenlaufens¹⁵, während Karl Meuli resümierte: «Der Glaube, der diese seltsamen Formen schuf, ist verschwunden, das Leben, das sie einst erfüllte, ist dahin, die Kräfte, die sie heute tragen, sind nicht mehr die alten.»¹⁶ Dies hinderte die Forscher nicht, den *Sinn des Unsinnigen* (Dörrer), die Bedeutung und den Ursprung der Bräuche, wenn nicht gar der Volksseele aus der Perspektive des Schreibtisches um so detaillierter zu rekonstruieren – eine Idee, die sich mit den *Altertümern* der Gebrüder Grimm und den *survivals* Edward B. Tylors durchgesetzt hatte. Bei diesem Selbstverständnis der wissenschaftlich Tätigen wäre es einem sozialen Abstieg gleichgekommen, eine andere Perspektive, ich denke an die der «Autochthonen» in einer emischen Untersuchung, einzunehmen.

Trotz der Kluft zwischen Volkskunde und Volk rezipierten Einheimische die Interpretationen ihres bislang nicht erklärungsbedürftigen Tuns und wussten fortan auf die immer wiederkehrenden Fragen der Fremden passable Antworten aus den Registern der diversen Ursprungstheorien zu ziehen – selbst für die Gegenwart weist Hermann Bausinger darauf hin, wie anstelle des «das ist halt so» den enttäuschten Fastnachtsforschenden schliesslich mythologisch infizierte Antworten gegeben werden¹⁷. Ungeachtet der erwähnten Entfremdung zwischen Forschenden und Erforschten blieben beispielsweise den Tirolern die Ansichten Anton Dörrers nachvollziehbar, der von «den guten Geistern, die Wachstum und Fruchtbarkeit fördern» und von den «wichtigen Urfor-

men des Volksglaubens und Volksbrauches überhaupt» schrieb¹⁸. Ebenso konnte ein Sarganserländer die Deutungen in Karl Meulis «Schweizer Masken» (s.o.) und ein Süddeutscher die Zeilen Hermann Busses über die Herkunft der Fasnet «aus der kultischen Tiefe unserer germanischen Vorfahren»¹⁹ nachlesen, verstehen und – auf seine façon – wiedergeben.

Es geht hier nicht darum, kritische Beobachtungen bequem von der Warte der Spätgeborenen aus zu äussern bzw. Kritik auf die Vergangenheit zu beschränken; aus der eben angesprochenen Problematik heraus hat Suzanne Chappaz hinsichtlich der heutigen Forschung bemerkt, was auch für vorliegende Arbeit Gültigkeit hat:

«La réflexion épistémologique que l'ethnologie ne cesse de poursuivre sur elle-même a apporté une riche contribution au problème fondamental que se pose toute démarche scientifique, celui de l'objectivité des phénomènes étudiés. Elle a montré en effet que ceux-ci ne constituent en aucune manière des 'objets' prédélimités que la recherche n'a plus qu'à 'cueillir' en vue de l'observation et de l'analyse. Le fait même de les nommer résulte d'un découpage de la réalité, d'une objectivation de certains de ses aspects, qui s'effectue à partir d'images et d'idées préconçues constituant un filtre à travers lequel se passe la perception des phénomènes. Il n'existe donc pas d'approche neutre et innocente de la réalité...»²⁰

Weiter ist an der volkswissenschaftlichen Forschung der letzten zwei, drei Jahrzehnte zu beobachten, wie sich diese von ihrer inhaltlichen Konzeption her den Akteuren näherte, den «Alltag» thematisierte und die Sichtweise der Betroffenen annahm, sich jedoch in ihrer äusseren Form von den Subjekten entfernte – wovon ich vorliegenden Arbeit nicht ausnehme. Der sprachliche Ausdruck verwehrt den Zugang zu den publizierten Resultaten und erweckt den Eindruck, es werde absichtlich unter Ausschluss der Öffentlichkeit veröffentlicht; Arbeiten «von unten» erscheinen in der Sprache «von oben»²¹. Muss andererseits z.B. die empirische Sozialforschung, damit ihr

Vorgehen nicht allgemein bekannt und damit unbrauchbar wird, zumindest in ihrer Methodenlehre nicht Geheimwissenschaft²² bleiben? Und verbergen sich hinter dem Gedanken an volkswissenschaftliche Publikationen in Latein, halb im Scherz, halb unter anderem Vorwand vorgebracht²³, oder dem Wunsch nach einem Museum ohne Besucher, den ein Museumsmann in den Diskussionen um 1970 äusserte, nicht vergleichbare Ängste? Es geht um mehrere Dinge: Fragen um den erkenntnistheoretischen Vorgang, Öffentlichkeitsarbeit und Reflexivität von Wissenschaft mündeten lange in die Diskussionen zwischen Anhängern einer Volkskunde als engagierter Sozialwissenschaft und Vertretern, denen diese Disziplin als moderate Geisteswissenschaft galt²⁴; inzwischen wurde ein Teil dieser Problemfelder in der writing culture-Debatte neu aufgeworfen. Die Reflexion dieser methodischen und methodologischen Fragen versuchte ich im Text laufend, vor allem in den einleitenden Kapiteln (Präsentation der Feldforschungsergebnisse) vorzunehmen.

Objektives Panorama oder emotionale Fragmente?

Bei Beginn der Textabfassung hatten mich auch stilistische Probleme beschäftigt (hinter denen sich freilich, wie eben deutlich wurde, weitreichende Fragen verbargen). Aus den älteren Korrespondenzen zwischen städtischen Wissenschaftlern und ihren alpinen Informanten, aus den mündlichen Auskünften, die ich dazu in der Oberwalliser Talschaft bei älteren Personen einziehen konnte, und aus der Literatur entstanden Standbilder von vergangenem Geschehen. Bei Recherchen in den Museen lagen die fraglichen Objekte plötzlich vor mir; in Glücksfällen enthielten die Einlaufjournale weitere Angaben. Standbilder plazierten sich aneinander, reihten sich mit dem Fortgang meiner Arbeit zu Sequenzen. Den fertigen Film hätte ich gerne auf eine schriftliche Ebene «zurückbuchstabiert», die gleichermassen «bewegend» sein sollte wie die inzwischen laufenden Bilder. Ein narrativer Text,

dessen Plastizität dem vergangenen Alltag entsprechen sollte, korrespondierte aber nicht mit akademischen Usanzen. Am anderen Ende der Skala sah ich die Verbannung der Realität in einige Fussnoten und das Emporstilisieren meiner subjektorientierten Arbeit zu einem abgehobenen Duktus, was mir gegenüber meinen Gesprächspartnerinnen und -partnern als blanker Zynismus erschien.

Glücklicherweise begegneten mir in den fachlichen Diskussionen Leute und in der Literatur Aussagen, die sich unbefangen zu dieser Problematik äusserten. Sie ermutigten mich zu freierem Umgang mit dem Zitierkartell und relativierten formale Kriterien, wo jene als Garanten für die Wissenschaftlichkeit eines Textes herzuhalten hatten. Zunächst machte mich Arnold Niederer darauf aufmerksam, wie aus den Romanen des Schriftstellers Adolf Fux mehr und besseres über das Oberwallis vor und im sozioökonomischen Umbruch zu erfahren sei als aus den Elaboraten mancher, die sich als (Fach)volkskundler betrachteten. Die Grenzen zwischen einer Objektivität der Wissenschaft und einer Subjektivität der Schriftsteller will Roland Barthes nicht – oder zumindest nicht in der bisherigen Polarität – als «die Bedingung für die Wahrheit» gelten lassen, wie er bereits in der Vorbemerkung zu den *Mythen des Alltags* andeutet. Die Extreme erfahrungsnaher und erfahrungsferner Fixierung schliesslich, wie Clifford Geertz sie als «eine Ethnographie der Hexerei, geschrieben von einem Hexer» oder als «Hexerei, geschrieben von einem Geometer»²⁵ krass zeichnete, glaubte ich in den beiden gegensätzlichen Einleitungskapiteln zu meinen beiden Untersuchungsgebieten wiederzuerkennen. Ich hatte sie einmal aus der Sicht eines wandernden Talbesuchers um 1900, einmal aus dem Blickwinkel des heutigen Geographen verfasst. Freilich spürte ich in diesem reizvollen Kontrast das Dilemma, in erstem Falle «in einer Flut von Unmittelbarkeiten und ... dem örtlichen Dialekt verhaftet» zu verbleiben, im zweiten (ich paraphrasiere) an Abstraktionen zu scheitern und dem Wissenschaftsjargon zu verfallen²⁶. Dem standen die Stimmen gegenüber, die die Brauchbarkeit qualitativer Methoden in Frage bzw. in Abrede stellten²⁷.

Nun glaube ich nicht, um beim einfachen Beispiel der unterschiedlichen Einleitungen zu bleiben, dass die Leserschaft durch die Sicht der Clubisten auf Héréns «in den geistigen Horizont der Betreffenden eingesperrt bleibt», noch, dass die nüchterne Sicht der Geographen auf Lötschen «der charakteristischen Färbung dieser Lebensform gegenüber systematisch taub und blind bleibt»²⁸. Nicht die richtige Dekodierung der beiden Annäherungsweisen ist das Problem, sondern generell der Vorrang erfahrungsferner Begriffe – womit ich nicht überempfindlich auf das elitäre Gehabe einiger Wissenschaftler reagieren oder gar einer Wissenschaftsfeindlichkeit das Wort reden will. Ohne Emotionen wäre zu bedenken, ob hinter dem erfahrungsfernen Kommunikationsstil nicht auch ein sorgsam gehütetes Wissensmonopol liegt, vermittelt dessen die Disziplinen in den jeweiligen Soziolekten ihre Daseinsberechtigung demonstrieren. Hat «das beständige dialektische Lavieren zwischen kleinsten lokalspezifischen Details und umfassendsten Strukturen»²⁹, das von Geertz mit einem hermeneutischen Zirkel verglichene Forschungsprozedere, vielleicht auch deshalb Schlagseite nach der erfahrungsfernen Seite hin erhalten, weil die Forschenden aus Angst vor den Niederungen des Geistes bei Abstraktion und wissenschaftlichen Euphemismen Zuflucht suchen? Macht es die fortschreitende Popularisierung wissenschaftlicher Resultate und elitärer Terminologie zum Wagnis, die Dinge beim Namen zu nennen – oder wird gelegentlich Wissenschaftlichkeit vorgeschoben, wo Konkurrenzängste den göüt des täglichen Brotes bestimmen?

Auf der Suche nach einem Stil (und letztlich einem Umgang mit dem Gegenstand) entschied ich mich für einen deskriptiven Zugang zum Geschehen in den Untersuchungsgebieten und für ein Dokumentieren dessen, was sich die Informanten zu diesem Geschehen für Gedanken machten. Diese Ebene versuchte ich, soweit dies überhaupt möglich war, von meiner Interpretation freizuhalten und sie quasi als Pendant zu den Quellen auszubreiten. Weiter wird betreffend die dichte Beschreibung etwa eingewendet, dass der Gebrauch der subjektorientierten Per-

spektive auf einem Missverständnis, auf einer Strapazierung Geertz' beruhe, dass die essayistischen Ausflüge beim Fragmentarischen stehen blieben – und Lückenhaftes anschliessend noch verabsolutierten. Aufgrund wiederholter Aufenthalte in den beiden Untersuchungsgebieten aber meine ich, im Verlaufe der letzten Jahre die nötigen Einblicke gewonnen zu haben, um eine Dekodierung der Fastnacht nicht mehr mit exogenen Schablonen, sondern im Aufzeigen von Bedeutungen aus endogenem Blickwinkel anstellen zu können. Dass es meinen Bemühungen nun in einem weiteren Schritt gelang, über die Aktivitäten und die Massstäbe der Handelnden hinaus die kollektiven Wertvorstellungen und die soziale Praxis einer lokalen Gesellschaft zu erhellen, kann ich nur hoffen. Geertz plädiert für eine vorwiegend qualitative Methode, deren minutiöse Recherchen «dem soziologischen Denken handfestes Material liefern, von dem es sich nähren kann» und die «den gigantischen Begriffen, mit denen es die heutige Sozialwissenschaft zu tun hat ... Feinfühligkeit und Aktualität verleihen»³⁰ – hochgesteckte Ziele, angesichts derer ich mir bewusst bin, nicht allen gemeinsamen Bedeutungsebenen auf die Spur gekommen, noch allen ihren individuellen Ausprägungen gerecht geworden zu sein.

Die in den lokalen Untersuchungsgebieten aufscheinenden Probleme komplizieren sich um ein Mehrfaches, wo sich der Blick auf die gesamtgesellschaftlichen Vorgänge wie die der Konstruktion von Identität oder beispielsweise der Symbolproduktionen ausweitet. Im Hinblick auf eine nationale Identität verallgemeinern selbst die grossangelegten Forschungsprogramme der Gegenwart ihre Resultate nur zögernd; ebenso verhält es sich mit Studien zu abstrakteren Themen wie den Typisierungsprozessen. Dass ich auf die weitreichenden Fragestellungen, die aus meinem anfänglichen Themenkreis erwachsen, nicht immer Antworten finden und dass diese auch nicht den Anspruch der Repräsentativität einlösen konnten, war mir von Anbeginn klar. Doch versuchte ich, im laufenden Text die oben angesprochenen und weitere methodische Probleme zu reflektieren und zumindest die Tenden-

zen aufzuzeigen, wo differenzierte Aussagen nur in längeren Projekten interdisziplinärer Ausrichtung erreicht werden können. Dieter Kramer sieht die Ziele einer integralen Kulturwissenschaft in der Untersuchung von «Form, Inhalt und Entstehungsweise von Kultur und Lebensweise der Bevölkerung», wobei z.B. «die Mechanismen der Entstehung und Absicherung der Werte und Standards des Alltagslebens (wer hat die 'Definitions-macht'? ...) zu erhellen sind; es geht vor allem um «die Analyse des Prozesses der Auswahl und des Zustandekommens von Strukturen, Spezifika und Eigentümlichkeiten. Diese Auswahl ist beeinflusst von (historisch ableitbaren) Kriterien wie Tradition, Werte, Normen usw., und von wirkenden Faktoren wie Markt, Politik usw.»³¹ In der vorliegenden Arbeit hoffe ich, diesen anspruchsvollen Vorgaben zumindest teilweise zu entsprechen und zum Verständnis komplexer Vorgänge bei der Konstruktion von «Heimat» beizutragen.

- 1 Brief vom 12.11.1915, den Eligius Rieder aus Kippel an Leopold Rütimeyer in Basel sandte. Sammlung von Korrespondenzen Rütimyers und seiner Informanten (im Besitz von Arnold Niederer, Zürich). Der Brief wurde publiziert in: Niederer, Arnold und Loni: Lötschentaler Notizen/Reflets du Loetschental 2/1986, S.4.
- 2 In der Diskussion um die Schreibweise «Fasnacht» oder «Fastnacht» entscheide ich mich für Fastnacht (als Pendant zur Fastenzeit).
- 3 Bausinger, Hermann: Hintergründe der Fasnacht. In: Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtforschung. Tübingen 1980. S.13-27, hier S.17 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes der Universität Tübingen, Bd. 51). Interpretamente definiert Bausinger als «festgewordene Interpretationen», als «verfestigte Deutungen, die weithin akzeptiert und nicht mehr diskutiert werden».
- 4 Rütimeyer, Leopold: Ur-Ethnographie der Schweiz, ihre Relikte bis zur Gegenwart mit prähistorischen und ethnographischen Parallelen. Basel 1924 (Schriften der SGV Bd. XVI).
- 5 Meuli, Karl: Von der Landesausstellung. In: SVk 29/1939, S.54-57, hier S.56.
- 6 Schriftliche Mitteilung Wolfgang Pfandler, Innsbruck (1994).
- 7 Köstlin, Konrad: Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. In: Ethnologia Europaea 24/1994, S.5-20, hier S.12.
- 8 Bausinger, Hermann: Region - Kultur - EG. In: ÖZV 97/1994, S.113-140, hier S.131.
- 9 So schreibt der in Zürich lehrende Professor Ernest Bovet 1907 in der Auseinandersetzung um den Bau einer Bahn aufs Matterhorn: «Nous voulons que la haute montagne demeure libre et pure, parce que le culte de la montagne est à la base même de notre histoire, de notre indépendance, de notre vie morale. [...] Divers de races, de langues, de confessions, s'il y a chez nos poètes, chez nos artistes, s'il y a dans nos âmes un trait commun, il faut le chercher dans la montagne. Les hauts sommets sont le sanctuaire

- où nous fraternisons.» Zitiert nach Dubuis, Catherine; Ruedin, Pascal: Marguerite Burnat-Provins. Ecrivaine et peintre (1872-1952). Lausanne 1994, S.41.
- 10 Löfgren, Orvar: The nationalization of culture. In: *Ethnologia Europaea* 19/1989, S.5-24, hier S. 12.
 - 11 Zugunsten der allgemeinen Verständlichkeit verwende ich Region in folgenden synonym zu Kanton, der im vorliegenden Fall auch eine geographische und geschichtliche Einheit aufweist; lokal verwende ich für die beiden untersuchten Talschaften.
 - 12 Köstlin bemerkt, dass einzelne Regionen Deutschlands inzwischen zum Synonym für Fastnacht geworden sind. Köstlin, Konrad: Fastnacht und Volkskunde. Bemerkungen zum Verhältnis eines Faches zu seinem Gegenstand. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 23/1978, S.7-22, hier S.10f. Zu Griechenland siehe Gregnac, Françoise: Les «Vieux» en Carnaval: à propos du Carnaval à Skyros et de quelques autres fêtes masquées en Grèce. Université d'Aix - Marseille I, 1990 [D.E.A., masch., 128 S.]. Auch hier münden diese Vorgänge in eine Folklorisierung: Nicht weil die Fastnachtstradition im Norden Griechenlands eine ältere als die des Südens wäre, sondern weil Thrakien als Heimat des Dionysos galt und sich die ethnographische Forschung diesem Gebiet wiederholt zuwandte, erreichte der Karneval von Skyros nationalen Ruf. Seit die Medien ihr Interesse anmelden und am Ort Filme gedreht wurden, gestaltet sich die Ausstattung einzelner Figuren weitaus prächtiger. Der Süden des Landes aber ist als unbeschriebenes Blatt eine fastnachtsfremde Landschaft geblieben.
 - 13 Hofer, Tamás: Die ungarische «Volkskunst» im Kraftfeld wechselnder Interpretationen 1890-1990. In: *Jahrbuch für Volkskunde* 1992, S.67-80, hier S.68ff.
 - 14 Bourdieu, Pierre: Le marché des biens symboliques. In: *L'année sociologique* 22/1971, S.49-126.
 - 15 Kugler, Karl: Schemenlaufen und Scheibenschlagen in Imst. In: *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 17/1943, S.1-34, hier S.1. Vgl. Dörner, Anton: *Tiroler Fasnacht*. Wien 1949, S. 60. Freundl. Hinweis Wolfgang Pfandler, Innsbruck.
 - 16 Meuli, Karl: *Schweizer Masken*, Zürich 1943, S.11.
 - 17 Bausinger, Hermann (wie Anm.3), S.17.
 - 18 Dörner, Anton: Das Schemenlaufen in Tirol und verwandte alpenländische Masken- und Fasnachtsbräuche. Innsbruck/Leipzig 19382, S.6, S.11.
 - 19 Busse, Hermann Eris: *Alemannische Volksfastnacht*. Karlsruhe, o.J. [um 1938].
 - 20 Chappaz-Wirthner, Suzanne: Le Turc, le Fol et le Dragon. Figures du carnaval haut-valaisan. Neuchâtel/Paris 1995, S.53 (Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel; Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris; recherches et travaux, 12).
 - 21 Wohl mag sich teilweise, wie Köstlin sagt, das mit Autoritätsanspruch versehene Fachwissen einer Terminologie der Gruppen- und Individualpsychologie bedienen, die inzwischen auch in der Umgangssprache geläufig ist. Köstlin, Konrad: Fastnacht (wie Anm.12), S.8.
 - 22 Fuchs, Werner: Empirische Sozialforschung als politische Aktion. In: *Soziale Welt*, 21/22, 1970/1971, Heft 1, S.1-19, hier S.1.
 - 23 Hävernick, Walter: Grosstadt-Volkskunde in der Praxis. In: *Populus revisus*. Tübingen 1966, S.101-105, hier S.104 (Volksleben, Bd. 14).
 - 24 Die einen nannten das angestrebte «social engineering» ein «kleinkariertes Programm», andere erklärten «die spontanen Reaktionen der Bevölkerung, die in Revolutionen kulminieren» zum Forschungsobjekt einer neuen Volkskunde oder sprachen zumindest von ihrem Beitrag zur Verbesserung der Lebensverhältnisse. Siehe: Vom Nutzen und Nachteil der Volkskunde [Diskussion zu Dieter Kramer]. In: *ZfV* 1970, S.16-59.
 - 25 Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M., 1991², S.291f.
 - 26 ebd.
 - 27 Ich erinnere hier nur an die Kritik gegenüber der Oral History durch zünftige Geschichtswissenschaft oder an die Bedenken gegenüber der biographischen Methode, wie sie z.B. Claude Lévi-Strauss formuliert hat. Siehe dazu die Darstellung bei Gonsseth, Marc-Olivier; Maillard, Nadja: *L'approche biographique en ethnologie. Points de vue critiques*. In: *Histoires de vie. Approche pluridisciplinaire*. Neuchâtel 1987, S.5-46, hier S.11ff. (Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie, No.7).
 - 28 Geertz, Clifford (wie Anm.25), S.291f.
 - 29 Ders., S.307.
 - 30 Ders., S.33f.
 - 31 Kramer, Dieter: Die Pferde der Bauern von Unterfinning oder: warum mir eine integrale Kulturwissenschaft wichtig ist. In: *ZfV* 86/1990, S.167-176, hier S.173f.

«Le sentiment d'identité est un ensemble complexe de représentations qui renvoient à une histoire, à des pratiques et aussi à un projet collectif. Il s'exprime et se communique par des signes sensibles qui fonctionnent comme une expression concrète et affectivement valorisée de l'identité. Nous appelons ces signes des emblèmes, qui sont si l'on veut des éléments de la culture, mais revendiqués comme signifiants et ainsi 'sursignifiés'. Ils sont destinés à la communication externe et interne; on peut les considérer comme des points d'ancrage dans le procès d'identification.»

Centlivres, Pierre: L'identité régionale: Langage et pratiques. Approche ethnologique, Suisse romande et Tessin.

In: Centlivres, Pierre et al.: Les sciences sociales face à l'identité régionale: cinq approches.

Bern/Stuttgart 1986, S.77-126, hier S.98

Das Beispiel Evolène

2.1 Feld und Forschung

Anstelle eines (m.E. problematischen) Vergleichs mit den bekannten Maskenlandschaften Tirols oder Süddeutschlands entschied ich mich für ein nahe liegendes, analog strukturiertes Gebiet, das sogar die gleichen brauchtümlichen Erscheinungen wie Lötschen aufwies, dessen *Vorzeigekultur* sich jedoch in eine andere Richtung entwickelt hatte: das Val d'Hérens (Eringtal) im französischsprachigen Teil des Gebirgskantons Wallis. Zunächst erstaunte mich, wie in der gleichartigen, lediglich einem anderen Sprachraum zugehörigen Talschaft der «gleiche» Maskenbrauch von Evolène bis heute so gut wie unbekannt bleiben konnte, während die Fastnacht des nahen Lötschentales seit Jahrzehnten über die Landesgrenzen hinaus bekannt war. Entgegen den Parallelen¹ in Wirtschaftsweise, Naturraum, Geschichte und Konfession war diese konträre bzw. in Evolène gar nicht stattfindende Entwicklung ausschlaggebend für die Auswahl der beiden Untersuchungsgebiete. Die Aufnahmen im Val d'Hérens, die sich hauptsächlich auf die Gemeinde Evolène konzentrierten, entstanden in den Jahren 1989, 1990 und 1993.

Bei meiner Lizentiatsarbeit (1987) war ich zufällig auf den kaum bekannten Maskenbrauch in Evolène gestossen, von dem selbst Robert Wildhaber nur rudimentäre Angaben zu liefern wusste². Nachdem in Fachkreisen niemand mitteilen konnte, ob und was sich im Val d'Hérens aktuell zuträfe, reiste ich am *dimanche de carnaval* im Februar 1989 nach Evolène, dar-

auf gefasst, nichts (mehr) vorzufinden. Die Überraschung war gross, hier mitten in einen vitalen Anlass mit verschiedenen Aktivitäten und mehreren Fastnachtsfiguren zu geraten. Die Maskengestalten, ihrer äusseren Erscheinung nach bestechend, und die stark frequentierte Fastnacht waren attraktiv genug, um eine erste Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Der Reiz, hier ein von der Fachvolkskunde noch nie berücksichtigtes Geschehen mitzuerleben, war um so grösser, als die unbekannten Evolener *pelluches* und ihr Treiben den seit bald 100 Jahren bearbeiteten Lötschentaler Masken stark glichen und eine komparative Studie nahelegten. Doch mindestens so stark wie die wissenschaftliche Fragestellung motivierten mich bei den Feldaufenthalten meine Vorliebe für die Berge, mein Interesse an den Masken und das immer noch virulente ethnologische *Procedere* des «being there»³.

Im Frühjahr und Herbst desselben Jahres fuhr ich wiederholt nach Evolène. Zuerst schloss ich Bekanntschaft mit dem alten, doch ungeahnt agilen Maskenschnitzer Henri Morand, der mir Einblick in seine Sammlung gewährte, auf gemeinsamen Wanderungen über Berg und Tal gerne von der Fastnacht erzählte und mich zu Schalensteinen, aufgelassenen Minen und den Alpweiden der vielgerühmten *race d'Hérens* führte. Diese Aufenthalte, kombiniert mit der Lektüre lokaler Literatur, verschafften mir rasche Vertrautheit mit verschiedenen Themen, insofern mir solche nicht schon aus der Kenntnis anderer Hochalpentäler geläufig waren. Zwar erschwerte die Ausschliesslichkeit, mit der mein Gastgeber

mich in Beschlag nahm (worüber ich in den ersten Tagen noch froh gewesen war), hie und da die Anknüpfung weiterer Kontakte. Unter Wahrung der gegenseitigen Erwartungen gelang es aber, auch die Sammlungen von Roger Gaspoz und Raymond Georges zu sehen und zu fotografieren. Ebenso konnte ich mit älteren wie jungen Leuten über mehr als nur gerade die Fastnacht sprechen. Gelegentlich machte ich auch schon Bekanntschaft mit Sympathien und Antipathien, die den Verkehr unter der Dorfbevölkerung bestimmten. Geduld und Fingerspitzengefühl waren angezeigt, damit das Fotografieren von Masken nicht abgelehnt oder Fragen nicht unbeantwortet blieben (dass die Antworten auch mit den Auffassungen meiner Informanten korrespondieren, bilde ich mir zumindest ein).

Bereits im November 1989 konnten die ersten Resultate über den *carnaval des chats* mit einem Blick auf die emblematische Kultur des Val d'Hérens in einem Referat vor der Basler Sektion der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde vorgestellt werden. Parallel zu den Feldaufenthalten hatte ich in Bibliotheken, Archiven, Museen und in Gesprächen mit Fachleuten die Suche nach Zeugnissen zur Evolener Fastnacht intensiviert – oft erfolglos.

Erst 1993 verbrachte ich wieder längere Zeit im Untersuchungsgebiet, darunter die gesamte Fastnachtsperiode (Monate Januar und Februar). Die Aufenthalte dienten nicht nur der Beobachtung realen Geschehens, sondern auch dem Ausdehnen des Informantennetzes. Da die Gespräche auch Einstellungen zu Gegenständen der örtlichen Kultur berührten und Rückschlüsse auf die lokale Identität erlauben sollten, erachtete ich Fragebogen als das falsche Mittel⁴. Ebenso verzichtete ich auf Bandaufnahmen, nachdem ich schon andernorts feststellen musste, wie selbst im Falle jahrealter Bekanntschaften die Präsenz eines Aufnahmegeräts den gewohnten Charakter von Aussagen bis zur Unkenntlichkeit mutierte. Der *fausse précision* in der Wissenschaft eingedenk, verzichtete ich auf die (zwar wünschbare) Exaktheit einer wortwörtlichen Wiedergabe zugunsten einer ungezwungenen Atmosphäre. Bei den Interviews und der teilnehmenden Beobachtung versuchte

ich, Verzerrungen durch das Postulat der qualitativen Sozialforschung auszuschliessen, indem «möglichst nahe an der natürlichen, alltäglichen Lebenssituation anzuknüpfen» war⁵. Dazu beherrschte ich meinen Fragekatalog mit offenen wie geschlossenen Fragen weitgehend auswendig und benutzte ihn in den Gesprächen als Leitfaden. Abgesehen von diesen eher strukturierten Gesprächen in der Art problemzentrierter Interviews kam es auch zu spontanen Unterhaltungen, die bestenfalls wie narrative Interviews verliefen und die ich anschliessend protokollierte⁶. Auf eine Mitschrift in Stichworten reagierte niemand (sichtbar) negativ. Bei zentralen Passagen verschaffte ich mir durch rasches Rückfragen eine Atempause, die das wörtliche Festhalten einer kurzen Aussage ermöglichte. Wohl erschwerte das Fehlen von Bandaufzeichnungen eine spätere Revision der Auswertung oder die Kontrolle des Interviewenden selbst. Es erlaubte dagegen Situationen, in denen wir selbst über private Angelegenheiten in einer Unbekümmertheit sprachen, wie sie sonst nur Freunden eigen ist. In einigen Fällen jedoch hätten selbst Notizen das Gespräch, welches bei delikaten Themen angelangt und schwierig genug aufrechtzuerhalten war, zum sofortigen Versiegen gebracht. Hier erstellte ich anschliessend ein möglichst wortgetreues Protokoll⁷.

Hier und dort hatten die Beziehungen fast freundschaftliche Formen angenommen. Gerade die letztgenannte Art der Datenerhebung, so spannende Blicke sie auch hinter die Kulissen des Dorflebens freigab, erschien mir zunehmend wie eine Form von Spionage. Bedenken in der Art derer von Françoise Loux («...j'avais peur de trahir.»⁸) oder Philipp Mayrings («gekonnte Aushorchung»⁹) manifestierten sich während meiner Feldforschung und erneut bei der Textabfassung. Vor allem die Degradierung menschlicher Kontakte zu blossen Materiallieferungen empfand ich als beschämend¹⁰. Wo ich mich zum besseren Verständnis der Sache für eine Publikation einzelner Aussagen privaten Charakters entschied, wahrte ich die Anonymität der Informanten, um das Entstehen persönlicher Nachteile zu verhindern.

Meine häufige (und als gelegentlicher Fotograf auffällige) Präsenz im öffentlichen Raum

sowie die Gespräche quer durch alle Fronten, Alter und Geschlechter machten mich im Dorf um so mehr zu einer bekannten Erscheinung, als meine monatelange Anwesenheit mit dem wochenweisen Wechsel der Feriengäste kontrastierte. Auf die häufigen Fragen nach dem Zweck meines Tuns und Aufenthaltes brauchte ich glücklicherweise keine fiktive Antwort auszuhecken, die mit Akzeptanz rechnen durfte. Als Oberwalliser («Mais vous êtes aussi Valaisan!»), insbesondere als *Lötschard*, d.h. aus jenem Tale stammend, das infolge seiner Maskenbräuche auch hier ein Begriff war, fand ich überall gute Aufnahme ohne damit meine «Rolle» im einzelnen präzisieren zu müssen. Die «Beziehungen» variierten zwischen dem kurzen Gespräch, das in der Oberflächlichkeit steckenblieb und keine Fortsetzung fand, bis hin zu freundschaftlichen Kontakten, die bis heute andauern. Eine ältere Generation beispielsweise schien regelrecht froh, einmal mit einem Jüngeren stundenlang über Dinge sprechen zu können, für die sich meine Jahrgänge sonst kaum interessierten. Kontaktarmut und Einsamkeit des Alters im Bergdorf erleichterten hier die «Arbeit» des Jungen. Doch auch jugendliche Maskenläufer sahen es nicht ungern, wenn *le photographe* ihr Treiben festhielt, sich in Gesprächen für dies und jenes interessierte oder von den Unterschieden des Maskenlaufens im Lötschental erzählte. Aufnahmeverfahren ohne Dialogstruktur erwiesen sich einmal mehr als Utopie.

Freilich verliefen nicht alle Kontakte reibungslos. Joseph Gaudin, mit Jahrgang 1900 der älteste Evolener, empfing mich zunächst mit dem Ausruf: «Ah, sie haben Sie zu mir geschickt, weil ich alt bin und man meint, ich wisse 'des mystères' zu erzählen.» Zwar hatte mich niemand geschickt und ich erwartete von Joseph Gaudin auch keinerlei *mystères*. Für seine aufschlussreiche Begrüssung war ich aber mindestens so dankbar wie für alle nachfolgenden Gespräche zusammen. Anderswo verrieten kritische Blicke und Bemerkungen, dass man meinen Aufenthalt vielleicht als Ferien, mein Tun als Journalismus (dem wiederum verschiedene Bedeutungen zukommen!), als «Plagen schlauer Leute mit dummen

Fragen»¹¹ taxierte. Der Hinweis auf ein Buch über die Evolener und die Lötschentaler Fastnacht mag einige Bedenken aus dem Weg geräumt, mag aber auch ungläubiges Kopfschütteln hervorgerufen haben.

2.2 Der Blick der Reisenden

Was könnte uns mit der äusseren Gestalt des Untersuchungsgebietes und gleichzeitig mit den gesellschaftlichen Sichtweisen auf Hérens besser vertraut machen als ein Gang durch das Tal, und zwar aus der Perspektive eines Alpenclubmitgliedes, das, von der eben errichteten Bahnstation des Kantonshauptortes aus loschreitend, die Talschaft in Richtung der alpinen «Sanktuarien» durchwandert. In der Sicht zeitgenössischer Darstellungen erscheint vor uns nicht nur die Topographie des Tales wie ein plastisches Bild. Die auswärtigen Sichtweisen widerspiegeln bereits fragmentarische Abbilder aus dem später darzustellenden Entstehungsprozess stereotyper Fremdvorstellungen.

Seit die Eisenbahn 1860 Sitten erreicht hatte, waren auch die Täler des südlichen Mittelwallis nicht mehr alleiniger Tummelplatz britischer Alpinisten und (vorrangig frankophoner) Einzelreisender privilegierter Abstammung. Zudem fand nach dem Bau einer fahrbaren Strasse von Sitten bis Evolène in den Jahren 1862-1865 ein breiteres, doch immer noch gutbürgerliches Publikum seinen Weg ins Val d'Hérens, das Eringtal.

Dem zersetzenden Einfluss einer alles nivellierenden Epoche – so zumindest charakterisierten damalige Reiseschriftsteller¹² ihre Zeit – schien Ering schon allein in seiner orographischen Gestalt als Bollwerk standzuhalten. Dem Touristen in der Postkutsche wie demjenigen, der in einer Fusswanderung sein Ziel aufsuchte, präsentierte sich die Landschaft trotz der *route carrossable* wohl mit denselben Gefahren und Reizen wie beispielsweise einem Viehhändler, der vierhundert Jahre zuvor das Tal betrat, um den Col du Collon (3117 m) zu überschreiten und auf den Aostataler Märkten seine Tiere feilzubieten.

Den Flecken Sitten (500 m ü.M.) hinter sich lassend, durchquerte der Reisende die in der Rhoneebene liegenden *champs secs*, um bei Bramois (Brämis) unverhofft aus der Tiefe eines V-förmigen Taleinschnitts auf steinschlaggefährdete Abhänge und erodierte Steilflächen zu blicken, von denen den Passanten zu allen Jahreszeiten Gefahren lauerten. Freilich führte die neue Strasse in mehreren Kehren auf der rhonetalseitigen Bergflanke hoch, um sich erst auf der Höhe von Vex ins Tal zu wenden. Hatte man die Schrecken der schroffen Mündungsschlucht auf diese Weise noch umgehen können, entrann man ihnen auf dem weiteren Weg taleinwärts nicht. Nach Vex traversierte die Route abschüssige, erdrutschgefährdete Hänge von respekteinflössendem Ausmass, und hinter Euseigne verengte sich das Tal erneut zu einer steilen, unwegsamen Schlucht. So erweckte die untere Talhälfte, deren geologisch instabile Formationen den Naturkräften ihr unheilvolles Werk erlaubten, wenig Interesse, wären nicht die förmlich an den abschüssigen Hängen klebenden Dörfer gewesen, deren von der Sonne schwarzgebrannten Häuser sich um eine weisse Kirche scharten und wo Einheimische die Tracht trugen, wie die Fremden entzückt festhielten. Weiter erfuhren die Erdpyramiden von Euseigne, wo das zerstörende Spiel von Wind und Wetter ein pittoreskes Naturdenkmal geschaffen hatte, die uneingeschränkte Bewunderung der Reisenden; auch ein Gang in das hier abzweigende Vallée des Dix – das vielgerühmte Hochalpental sollte später im grössten Stausee des Landes verschwinden – entschädigte die bisher enttäuschten Touristen.

Der Borgne weiter aufwärts folgend, durchschritt man den Wald von La Garde, Standort des Heiligtums *Notre Dame de la Garde* und natürliche Grenze zur oberen Talhälfte. Dann öffnete sich, einer Theaterkulisse gleich, der Blick auf das «mystère intime des alpes»: Ein breiter Talboden auf 1400 Metern Höhe, in dessen Vordergrund, geschützt in einer langgezogenen Kuppe, Evolène lag (Abb. 2). Seine unvergleichlichen Holzbauten, inmitten goldgelber Äcker und saftigster Wiesen, hoben sich von einem «grandiose amphithéâtre

des contreforts» ab. Den kaum merklich ansteigenden Talgrund weiterziehend, gelangte man zum gleichermassen reizvollen Haudères, wo sich das Tal ein zweites Mal verzweigte, in die eine Richtung nach dem Val d'Arolla, in die andere zur Combe de Ferpècle; an beiden Orten nahmen bereits weltbekannte Bergtouren ihren Ausgangspunkt. Auf Saumtierpfaden erreichte man schliesslich die Dörfer *sur les rocs* (Villa, La Sage, La Forcla), die zusammen mit dem Hauptort Evolène und dem Dorf Les Haudères die *commune d'Evolène* bilden, die als viertgrösste Gemeinde der Schweiz das ganze obere Val d'Hérens umfasst. Dessen südlicher Abschluss liegt in der Region der Viertausender, die der Clubist nach einem an die 50 Kilometer weiten Fussmarsch ab Sitten erreichen mochte. Hier fesselten der Blick zur Dent Blanche (4357 m), zum Matterhorn (4478 m) oder etwa zur Dent d'Hérens (4171 m), um nur die kühnsten Häupter des Panoramas zu nennen. Dem gebildeten Alpinisten mögen auf dem Col d'Hérens, dem alten Übergang nach Zermatt, oder dem Col du Collon, an der Grenze zu Italien, auch imaginäre Bilder von Passreisenden früherer Jahrhunderte und Jahrtausende aufgestiegen sein. So verwundert es nicht, dass das Tal der Borgne Naturmerkmale und seine Bevölkerung Eigenheiten aufwies, die es schliesslich zum «vallée du vrai Valais» werden liessen. Diese entdeckungsgeschichtlichen Stadien natürlicher und kultureller Spezifika werden uns noch detailliert beschäftigen.

2.3 Von der Autarkie zur weissen Kohle

Lenken wir unsere Präliminarien nun in die zeitliche Dimension. Dabei lasse ich die Nachrichten zwischen der Urgeschichte und der Frühen Neuzeit aus, obwohl z.B. die römische Epoche, besonders die lateinischen Wurzeln des lokalen *patois* und die Herkunft des schwarzen Eringerrindes aus römischer Zeit, zu den regelmässigen Fixpunkten regionaler Geschichte gehören. Auch die zahlenmässig starke Einwanderung deutschsprachiger Siedler aus dem Mattertal im (ausgehenden) Mittelalter gehört

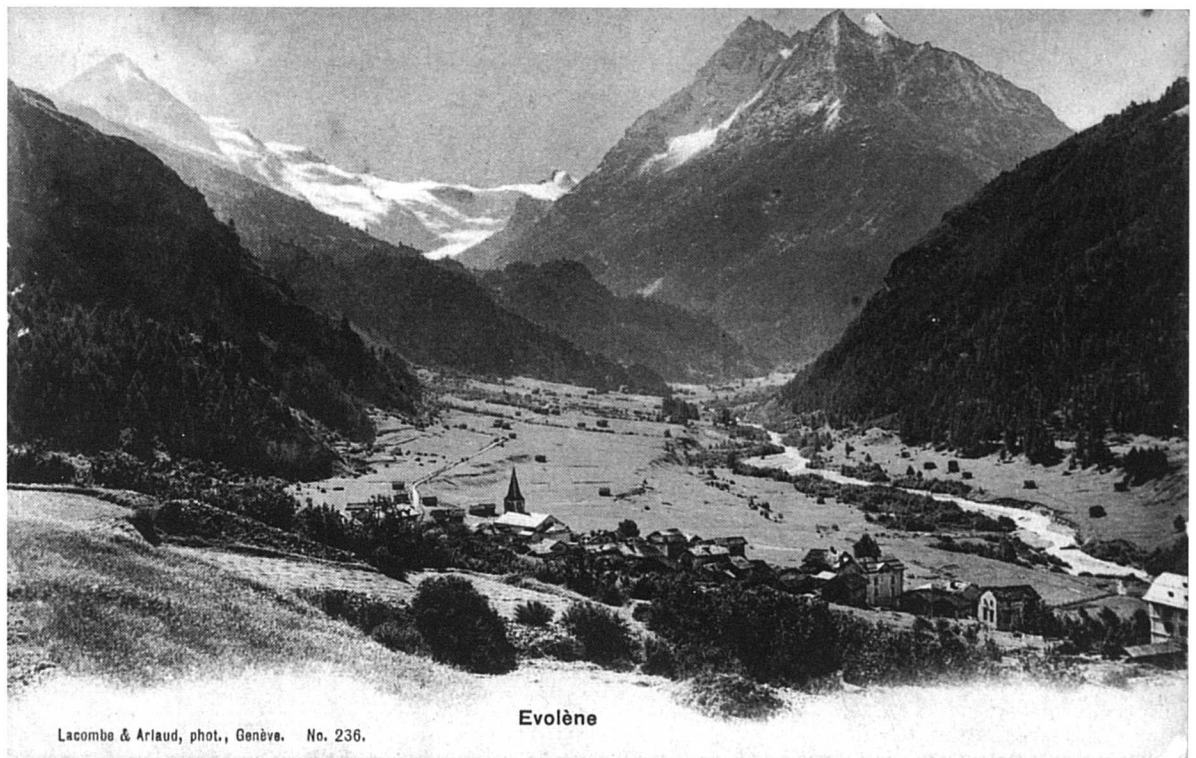


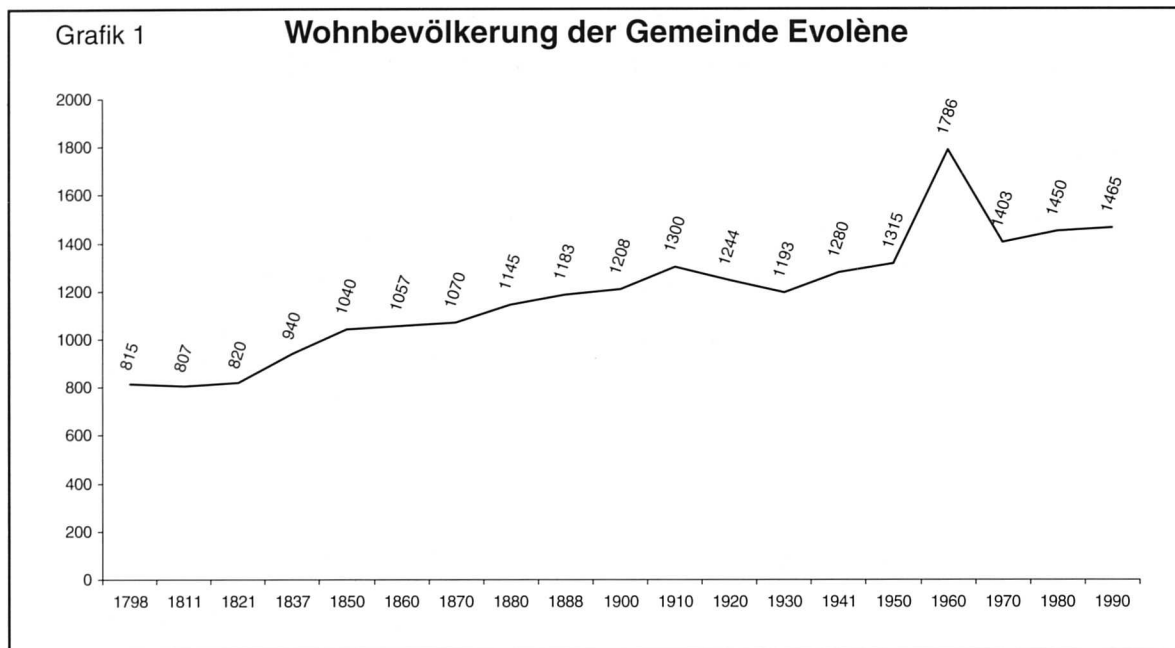
Abb.2: Evolène, im Hintergrund links die Dent Blanche. Ansichtskarte, Genf, um 1900.

zum festen Bestand lokalen Geschichts-
bewusstseins. In der Regel datieren die für uns re-
levanten Ereignisse aber nicht vor dem 19. Jahr-
hundert.

Parallel zum goldenen Zeitalter des Alpinis-
mus nimmt mit der eingangs beschriebenen
verkehrsmässigen Erschliessung Hérens' die tou-
ristische Entwicklung ihren Anfang. Mit den Erst-
besteigungen der bekanntesten Gipfel in der Re-
gion (Weisshorn 1861, Dent Blanche 1862,
Zinalrothorn 1864 und Matterhorn 1865) geht
der Bau der ersten Hotels im Tal einher. In Evolène
öffnet das *Hôtel de la Dent Blanche* bereits 1858
seine Türen, es folgen weitere Betriebe in den
1860er und 70er Jahren¹³. Die *English Church*
in Arolla, eine heute zerfallende Kapelle in ei-
nem einsamen Waldstück, legt beredtes Zeug-
nis über den Stellenwert dieser (zunächst noch
britisch geprägten) touristischen Epoche ab. Da-
mals eröffneten sich im Tale erstmals nennens-
werte Erwerbszweige ausserhalb des primären
Sektors und setzten einen frühen Meilenstein im
Übergang zur unmittelbaren Lohnarbeit¹⁴. Doch

vermochten diese ersten Verdienstmöglichkeiten
nicht die Krise zu egalisieren, in welche die al-
pinen Zonen in der zweiten Hälfte des 19. Jahr-
hunderts geraten waren. Eine der Folgen davon
war – auch in Hérens – die meist nach Übersee
führende Emigration.

Ackerbau und Viehzucht hatten seit Generatio-
nen die Pfeiler einer weitgehend auf Selbstversor-
gung basierenden Wirtschaftsweise gestellt. Die
ökonomische Situation verschlechterte sich im 19.
Jahrhundert infolge des demographischen Wachs-
tums im Inneren und der Auswirkungen der frühen
Industrialisierung von aussen¹⁵. Als die in Ham-
burg studierende Margarete Schmolke-Mellwig
im Herbst 1935 Materialien über die bäuerliche
Wirtschaftsweise der Gemeinde Evolène zusam-
mentrug, konnte sie zwar noch *Wort und Sache*
von Ackerbau und Alpwirtschaft, Textilverarbeitung
und Schmalviehzucht erfassen. Ihre 1942 erschie-
nene Dissertation¹⁶ enthielt aber deutliche Hin-
weise auf den Niedergang, oder, neutraler for-
muliert, den wirtschaftlichen Wandel, der die
Gemeinde erfasst hatte: zerfallende Walken (Stoff-



1881: Die Weiler Croux und Vilette (total 20 Einwohner) wurden von St. Martin getrennt und zu Evolène gezählt.

1960: Die Baustellen der Grande Dixence erforderten zahlreiche Arbeitskräfte aus dem In- und Ausland, die nach Vollendung der Staumauer und aller dazugehörigen Installationen 1964 wieder abzogen. Von 300 italienischen Arbeitskräften blieben lediglich vier in der Gemeinde Evolène.

Quellen: Statistisches Jahrbuch der Schweiz. Statistisches Jahrbuch des Kanton Wallis. Schweizerische Volkszählungen 1860 ff.

stampfen) und Baumwolleneinfuhr, hektarenweise brachliegende Ackerfluren und Broteinkäufe beim Dorfbäcker, auf dem Sittener Markt erstandene Spinnräder und aussterbendes Lokalhandwerk etc. Dieser Prozess sollte die einmal eingeschlagene Richtung nicht nur beibehalten, sondern intensivierte sich nach Ende des Zweiten Weltkrieges.

Als markantesten Punkt dieses Wandels nennen die Gewährsleute übereinstimmend die *travaux de la Dixence*: Seit den ausgehenden 1940er Jahren brachten die Arbeiten im Zusammenhang mit dem Bau des Wasserkraftwerkes nie gekannte Verdienstmöglichkeiten für die Einheimischen. Auf den Baustellen von Ferpècle und Arolla waren ausser den Wallisern zeitweise über 200 italienische (Fach)arbeiter angestellt. Schritt für Schritt erfolgte mit dem Fortgang der Arbeiten auch der Ausbau der Talstrasse bis Arolla. Bis die hauptsächlichsten Konstruktionen der Grande Dixence 1964 ihren Abschluss fanden, profitierten nicht nur die angrenzenden Gemeinden durch Ausbau der kommunalen Infrastruktur

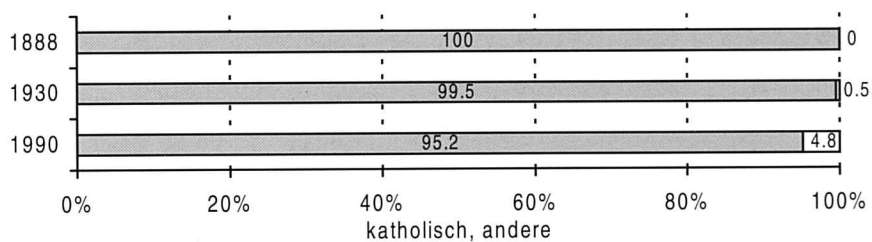
vom Segen der weissen Kohle. Auch das Gesicht der privaten Haushalte¹⁷ wie die Erwerbsstruktur ihrer Bewohnerinnen und Bewohner (und infolge der sich abzeichnenden Abkehr vom primären Sektor auch das Landschaftsbild!) hatten sich grundlegend zu ändern begonnen.

Da mit dem Ende des Kraftwerkbaus eine Konjunkturbaisse befürchtet wurde, folgten rasch die Bestrebungen um eine Etablierung des Wintertourismus: 1964 wurde zwischen La Sage und La Forcla der Skilift du Tsaté in Betrieb genommen¹⁸, 1967/68 öffneten die Hotels von Arolla dank neuerrichteter Transportanlagen ihre Türen zur ersten Wintersaison. In der Hoffnung auf eine Stärkung der örtlichen Wirtschaft entstanden in einigen Dörfern der Gemeinde weitere kleine Lifte und zahlreiche Chalets. Zwar erreichten die vom Optimismus lokaler Konsortien und Einzelunternehmer getragenen Bemühungen eine bis in die jüngste Zeit anhaltende Hausse des örtlichen Baugewerbes. Nach anfänglicher Zunahme jedoch blieben die touristischen Frequenzen schon in den frühen

Grafik 2

Wohnbevölkerung der Gemeinde Evolène

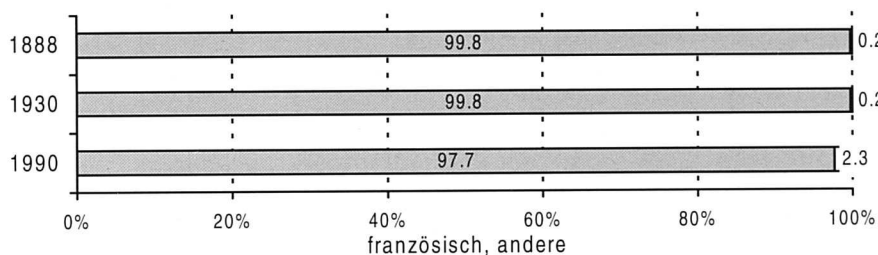
Konfession



1930: ref. 1, israel. 1, andere/konf'los 4

1990: ref. 24, ohne Angabe 24, moham. 1, konf'los 21

Muttersprache

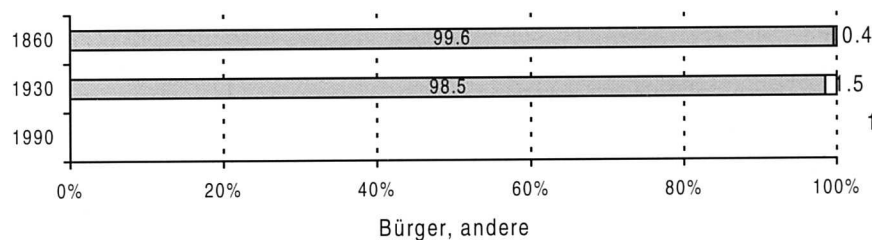


1888: dt. 1

1930: dt. 1, ital. 1

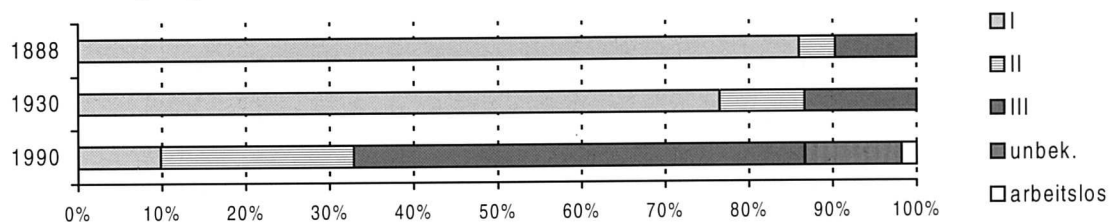
1990: dt. 9, ital. 5, engl. 3, port. 13, andere 4

Herkunft



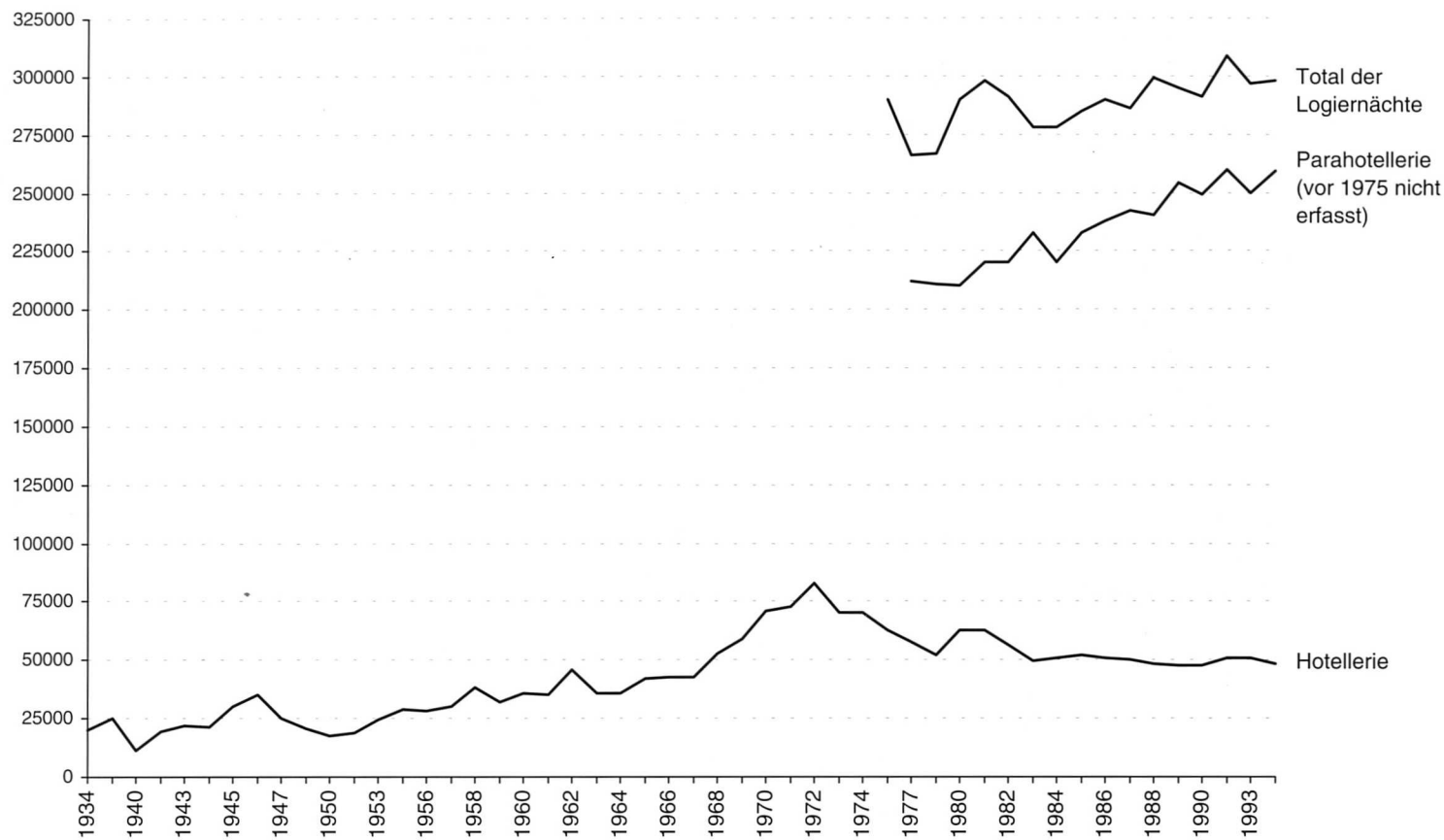
1990: keine Angaben

Beschäftigung nach Wirtschaftssektoren



Grafik 3

Touristische Übernachtungen in der Gemeinde Evolène inkl. Les Haudères, La Forcla, Villa, La Sage und Arolla



Quellen: Statistisches Jahrbuch der Schweiz. Statistische Hefte, Sonderberichte: Der Tourismus im Kanton Wallis, Bern 1975ff. Le mouvement hôtelier en Suisse en 1943ff., hrsg. vom Eidg. Stat. Amt, Bern. Daten zum Fremdenverkehr in der Schweiz des Bundesamtes für Statistik, 1980er und 1990er Jahre.

1970er Jahren bei heute nicht mehr überschrittenen Werten stehen. Eine seither steigende Zahl von Pendlern weist nur zu klar auf die schwache, schwer diversifizierbare Wirtschaft der Gemeinde hin¹⁹. So vermag sich Evolène kaum von den unglücklichen Rahmenbedingungen des Bezirks Hérens²⁰ abzuheben, dessen unterdurchschnittliche Werte (Fiskaleinkommen und Wachstumsraten) kantonal nur noch vom Bezirk Westlich-Raron (zu dem auch unser zweites Untersuchungsgebiet gehört) unterboten werden²¹.

2.4 Un carnaval inconnu. Forschungslage und Bekanntheitsgrad

Im folgenden wende ich mich dem zu, was die Ethnographen als «Volkskultur» des Val d'Hérens bezeichneten. Dabei geht es um ein Element, das dem volkskundlichen Kanon entsprach und sich in seiner äusseren Erscheinung für eine Folklorisierung angeboten hätte: die Fastnacht. Die erste mir bis dahin bekannt gewordene, nur kurze Erwähnung der Evolener Fastnacht findet sich in Tissots Werk «La Suisse inconnue»²². Was die 1888 publizierte Passage allerdings mit «mascarades du carnaval» meint, bleibt offen. Weder wissen wir, welche Verkleidungen damaligen Figuren eigen waren, noch wird ersichtlich, ob Holzmasken oder andere Gesichtsmaskierungen verwendet wurden.

Ein erstmaliger Hinweis auf Evolener Holzmasken ist Paul Budrys reich bebildertem Bändchen über das Val d'Hérens zu entnehmen²³. Dem Journalisten Pierre Vallette verdanken wir die frühesten, wenn auch populären Berichte über die Evolener Fastnacht²⁴. Seine Artikel aus den 1950er Jahren verweisen erstmals in Wort und Bild auf den von der Wissenschaft erstaunlicherweise noch nicht berücksichtigten Brauch, von dem Robert Wildhaber noch 1967 schreiben wird: «Zu meiner Beschämung muss ich gestehen, dass noch niemand der Sache nachgegangen ist»²⁵. So auffallend diese Fastnacht hinsichtlich ihrer phänomenologischen Erscheinung ist, so unbeachtet war sie in der Öffentlichkeit bis in die jüngste Vergangenheit geblieben. Eine erste

Ausnahme bilden zwei kurze Artikel in einer kantonalen Tourismuszeitschrift²⁶. (Noch) ohne die Fastnacht und deren Masken zu erwähnen, verkauft die sensationsbedürftige Presse das Tal mit Hilfe anderer Binnenexotismen wie «Wir dringen immer tiefer ins Fleisch der Erde vor ... in eine andere Welt ... eine vergangene Wirklichkeit ... wie gut, dass es hier afrikanische Kühe gibt ... Naturvolk ... vielleicht ist Evolène der dunkle Kontinent der Schweiz...» usf.²⁷.

«Un carnaval, là-haut? Je connais pas!» war eine der häufigsten Antworten anlässlich einer kleineren, im Frühjahr 1989 in der Kantonshauptstadt durchgeführten Umfrage. Aus ihr geht klar hervor, dass der *carnaval* von Evolène schon unmittelbar vor den Toren des Eringtales als ein gänzlich unbekannter Anlass bezeichnet werden darf. Selbst am (volks)kulturellen Leben von Berufes wegen Interessierte oder aktiv Beteiligte vermochten keine konkreten Angaben über diese lokale Fastnacht zu machen. Auch in Gesprächen mit Westschweizer Ethnologen erwies sich die Evolener Fastnacht als vollkommen unbekannter Anlass. Wer einzig Bescheid wusste, stellte sich bald als in Sitten domizilierte(r) Eringer(in) heraus. Der geschilderte Sachverhalt mag zunächst einen deskriptiven Exkurs zum Verlauf fastnächtlichen Geschehens in Evolène rechtfertigen²⁸, um in einem zweiten Schritt auf einige Bedeutungsebenen des Brauchkomplexes zu weisen.

2.5 *Le carnaval des chats*. Evolène und seine Fastnacht

Von Dreikönig bis Aschermittwoch.
Ein Brauch im Wandel der Jahrzehnte

Am sechsten Januar fährt gegen Mitternacht eine Gruppe johlender und Kuhglocken schwingender Jünglinge durch das Dorf, um die Evolener Fastnacht mit dem auch andernorts üblichen Dreikönigstermin beginnen zu lassen²⁹. Erkundigt man sich im voraus nach dem Ablauf des *réveil du carnaval*, sagen einige, sie wüssten nichts davon oder es würde sie erstaunen, wenn überhaupt

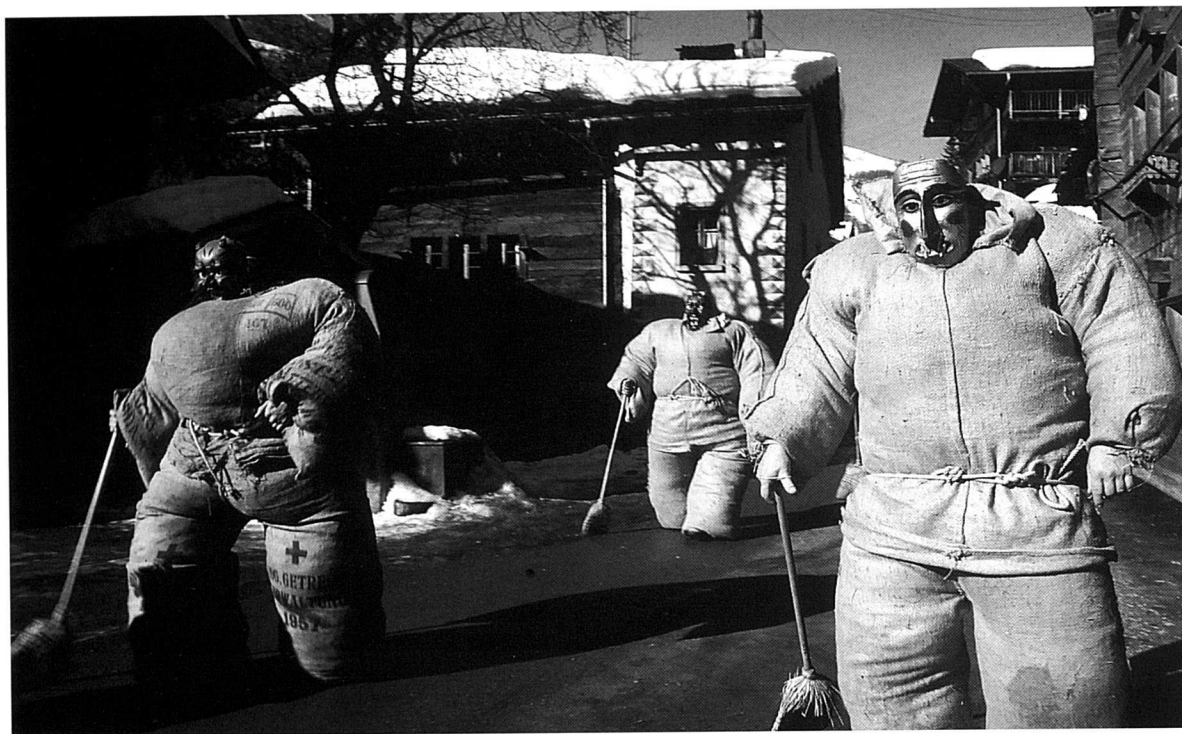


Abb. 3 und 4: Die «traditionellen» Figuren der *Empaillés* und der *Pelluches*, die das aktuelle Geschehen der Fastnacht in Evolène wesentlich bestimmen (1997, 1989).

etwas stattfände. Andere antworten tags danach, nichts vermerkt zu haben. Wer abseits der Strasse oder im Schutz des engen Dorfkerns wohnt, nimmt den Anlass kaum wahr; die Reaktionen zeigen, dass ihm keine Beachtung geschenkt wird. Von einem ritualisierten Fastnachtsbeginn, wie er andernorts *zelebriert* wird, kann selbst bei den Akteuren nicht die Rede sein. In den Zwischenkriegsjahren kam dem Tag mehr Bedeutung zu; Epiphanie war ein Festtag mit Kirchgang. Ebenso machten die Burschen lärmend einen nächtlichen Rundgang durch das Dorf.

Dem Dreikönigstag folgt eine einmonatige, im Falle eines späten Ostertermines zweimonatige Fastnachtszeit, die seit den 1960er Jahren alle Wochentage, auch den zuvor für Maskierungen verbotenen Freitag mit einschliesst³⁰. In Jahren einer lange dauernden Fastnacht entfaltet sich die Aktivität erst mit dem Näherrücken der Fastenzeit an den Haupttagen *jeudi gras*, *samedi et dimanche de carnaval*, *lundi et mardi gras*. Früher habe selbst bei langer Fastnachtsdauer täglich Betrieb geherrscht. «Tous les jours on n'avait rien a faire» charakterisiert Joseph Morand noch die Wintermonate der 1940er Jahre, so dass der Jugend begreiflicherweise weder Zeit noch Interesse für die Fastnacht fehlte. Es verwundert daher nicht, dass die *empaillés*³¹, diese mit Stroh gestopften Kolosse (Abb.3), an zwei, drei oder vier Tagen auftauchten. Heute sind sie, der Mühe von Kostümierung und Auftritt wegen, lediglich am *dimanche de carnaval* zu sehen. Täglich tauchten damals die gefürchteten, in Felle gehüllten und mit Glocken bewehrten Gestalten auf, die *pelluches*³² (Abb.4). An den wichtigsten Fastnachtstagen, so etwa am *jeudi gras*, lauerten sie den Schulkindern bereits am Vormittag auf.

Beim Eindunkeln und Betläuten unterzogen sich *pelluches* und *empaillés* einer in Aussehen und Benehmen erstaunlichen Verwandlung. Sie entledigten sich im Verborgenen der Masken und Kostüme, kleideten sich nach eingehender Toilette in schicke Soldatenuniformen der napoleonischen Ära, sogar der päpstlichen Garde³³, weiter als Pierrots, in Frauentrachten oder mit spontanen Verkleidungen, die unmittelbar greif-

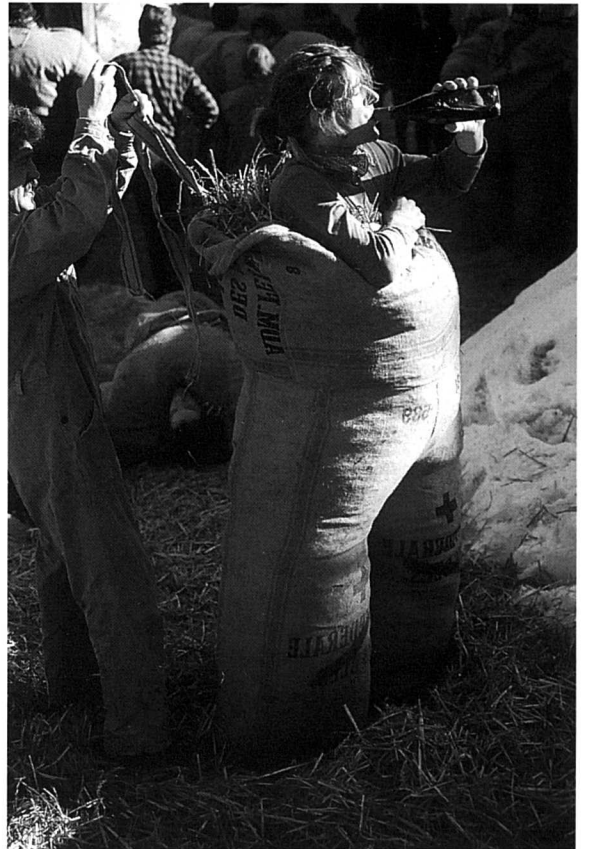


Abb. 5 und 6: Anziehen der *Empaillés* (1997).

bar waren. In Gruppen suchten sie die Wohnhäuser auf, in denen die Töchter sie bereits erwarteten. Mangels einer offiziellen Veranstaltung, die die gesamte Jugend in einem Lokal vereinigt hätte, spielten sich die Tänze in den Stuben der Privathäuser ab. Einer der Burschen spielte mit



Abb. 7 und 8: *On est électrique* - durch Alkoholkonsum gesteigerter Übermut der *Pelluches* in den Restaurants und auf den Strassen (1993).

seiner Mundharmonika auf, man offerierte den Besuchern ein Glas Wein oder Schnaps, nach einigen Tänzen zog die Gruppe einem nächsten Haus zu.

Noch in den 1950er Jahren konnte der bereits genannte Pierre Valette eine dieser im Verschwinden begriffenen Gruppen ablichten. Ihre Nachfolger sind Jugendliche und Erwachsene, die heute als Paschas, Haremsdamen, Löwen, Teufel und alle erdenklichen Figuren in selbstgeschneiderten oder aus Versandhäusern gelieferten Kostümen abends die Strassen und die Restaurants beleben. Tagsüber ist das Fastnachtsgeschehen, seither zunehmend auf eine kurze Spanne vor Aschermittwoch beschränkt, quasi ausgetrocknet³⁴. Auch die *pelluches* erscheinen – mit Ausnahme des *dimanche de carnaval* und seiner benachbarten Haupttage – nur noch abends und geben mit ihren nächtlichen Ausschweifungen zu vielerlei Klagen Anlass. Selbst ehemaligen Maskenläufern ist ihr nächtliches Treiben ein Dorn im Auge: Ehedem habe man sich um sechs Uhr abends umgezogen, doch jetzt seien sie bis Mitternacht maskiert unterwegs und saufen, lautet die Kritik eines Alten.

Trunkenheit, Anrempeln von Passanten sowie Johlen und Lärmen aber nehmen sich, im Vergleich zum einstigen Auftreten der *pelluches*, das von einer regelrechten Brutalität gekennzeichnet war, geradezu vorbildlich aus. «On n'osait pas sortir», die Strassen seien leer gewesen, bestätigen ältere Frauen aus Evolène, die sich beim Anblick der *pelluches* noch heute fürchten. An *pelluches*, die tote Hühner und Lämmer an ihre Felle gebunden hatten, erinnert sich Joseph Gaudin («Ils pendaient des poules crevées et des agneaux crevés dans les costumes...»). Bis in

die 1960er und frühen 70er Jahre hinein terrorisierten die *pelluches* das Dorf, legten sich in den Strassenkot, um das schmutzige Fell an Passanten abzureiben, warfen mit Vorliebe Mädchen und Frauen in den Schnee und schleiften sie im Extremfall an den Füßen umher. Andere füllten die mitgeführten Glocken mit Schmutz und Wasser aus Strassenpfützen und besprengten damit den oder die Erstbeste. Wegen des kaum wegzubringenden Gestankes waren die mit Heringen ausgerüsteten *pelluches* besonders gefürchtet. «Während der Fastnachtszeit zogen wir nie schöne Kleider an», bemerkt Yveline Maitre für die 1960er Jahre.

Hatten früher «un gendarme ou deux» die Fastnacht der Ausschreitungen wegen vergeblich zu unterdrücken versucht, gelang es vor etwa 20, 25 Jahren der Dorfschaft und, allen voran, dem lauthals protestierenden Verkehrsverein, das brutale Treiben der *pelluches* sukzessive zu unterbinden. Schliesslich lenkte der (mittlerweile vom Verkehrsverein unterstützte!) Umzug die Aktivitäten der *pelluches* zumindest für die hauptsächlichen Fastnachtstage in feste Bahnen, die nur noch harmlose (und schmutzfreie!) Umarmungen von Passanten oder das Blockieren des Verkehrs erlauben. Anstelle realer Bedrohung wird meist nur noch die Drohgebärde geübt, die jedoch Einblick in die Stimmungslage der Maskenläufer und das Verhältnis zum Publikum erlaubt.

Exkurs I: Innenwelten der Maskenläufer

Den Beweggründen heutiger Maskenläufer nachzugehen, war zu keinem Zeitpunkt Thema meiner Arbeit. Doch hatte mich schon früher

beschäftigt, mit welchem Instrumentarium Einstellungen und Motivationen zu eruieren seien. In diesem Zusammenhang weist Helge Gerndt auf eine Kluft zwischen dem Forschungsstand zu *Aussenwelten* (z.B. «bäuerliche Wirtschaftsensembles») und dem zu *Innenwelten* (z.B. Weltbilder, Mentalität oder Klassenbewusstsein) hin. Diese Diskrepanz beruhe nicht auf einem diffizileren Zugang zu den Subjektivationen, sondern eher auf dem Mangel an adäquaten Begriffen und Methoden des Fachs, so dass wir uns «bei der Erkundung der inneren Welten noch in der ersten Phase ihrer Beschreibungsversuche» befänden und auf das Hilfsangebot der Nachbar-disziplinen angewiesen seien³⁵.

Nicht auf dem Wege qualitativer Interviews versuchte ich, einen ersten Einblick in Teilbereiche solcher «Innenwelten» zu erhalten. Ein Vorgehen nach den Ansätzen der Humanethologie hingegen war in der Volkskunde, wohl aus Berührungsängsten mit den Nachbar-disziplinen, bislang unüblich³⁶. Eine seltene Ausnahme stellen, von wenigen volkskundlichen Arbeiten zur nonverbalen Kommunikation abgesehen³⁷, die Beobachtungen Otto Koenigs zu den Matreier Maskenläufern dar³⁸. Ein weitreichendes, für die Volkskunde anwendbares Verständnis nonverbaler Kommunikation als «Gesamtheit der im Interaktionskontext auftretenden nicht-sprachlichen Phänomene, unabhängig davon, ob ein geteilter Kode und Intentionalität des Senders gegeben sind»³⁹ lässt im konkreten Fall folgendes beobachten: Mit weit ausholenden Schritten laufen die *pelluches* mitten auf der Strasse. Sie haben mehrere Felle übergeworfen und erscheinen mächtig, breiterschultrig. Die Glocken läuten sie manchmal so heftig, dass Umstehende ihr eigenes Wort nicht verstehen. Mit voller Kraft springen sie von weitem auf Passanten zu – um im letzten Moment abzdrehen und den Leuten das ungegerbte, übelriechende Fell ins Gesicht zu drücken und die Frisur zu zersauen. In den Restaurants fixieren sie ihre «Opfer» und nähern sich in langsamen, breiten Schritten. Setzen sie sich nieder, strecken sie die Beine weit von sich und klopfen heftig auf die Tischplatte, um Weisswein oder Bier zu verlangen.

Aus der Gruppe der ruhenden, trinkenden *pelluches* stösst einer plötzlich einen grellen Schrei aus – die Gespräche im Restaurant verstummen augenblicklich. Ein anderer beginnt mit den genagelten Schuhen zu stampfen. Plötzlich springt einer auf, bewegt sich abrupt, macht Anstalten zum Verlassen des Wirtshauses. Die anderen folgen ihm.

Wo die *pelluches* nicht im nächtlichen Festrummel der grossen Fastnachtstage untergehen, ist in solchen und ähnlichen Szenen ein Verhalten zu beobachten, das Kraft signalisiert und auf dem «Territorium» keine (unmaskierten) Rivalen duldet. Das Imponiergehabe der ganzen Gruppe wie des Einzelnen markiert unangefochtene Dominanz. Erst wo die *pelluches* im Gedränge der zum Bersten besetzten Restaurants aufgehen, ändern die Auftritte: Zur Untätigkeit verurteilt, sitzen die Maskierten verloren an ihren Tischen oder stehen unbeachtet in der tanzenden Menge. Andere benehmen sich erst recht auffällig, um überhaupt zur Geltung zu kommen – *pelluches* stürzen sich auf Gäste oder lassen sich auf die Tische fallen, Kaffeetassen werden zu Boden geschleudert, Getränke fliessen über die Kleider, kräftige Umarmungen sorgen für Gekreische. Wacklige Stühle und zerbeulte Tische zeugen in den Lokalen vom Besuch der Fastnachtsfiguren. Mehrmals war aber zu beobachten, wie in den Restaurants die Maskierten im Vorbeigehen mit ihren Fellen oder mit den Glocken Tassen oder Flaschen von den Tischen stiessen, ohne es zu bemerken.

Kalkulierte wie unbeabsichtigte Schäden, gespielte wie in Ansätzen geübte Gewalt stossen aber auf breite Missbilligung. Während der Essenszeiten versuchen einige Wirte, den *pelluches* den Eintritt zu verwehren. Auf der Stirn einer Wirtin formen sich Falten, als ein *pelluche* einem Gast den Kopf «massiert». In einem anderen Haus stösst ein *pelluche* mit der Glocke hart an die Tische – der Patron verlangt mehrmals, dass er ihm die Glocke abgebe. Je mehr der *pelluche* den Kopf schüttelt, desto nervöser drängt der Wirt. Analysen nach psychologischen oder (human)ethologischen Mustern bleiben der Kompetenz der zuständigen Fachleute

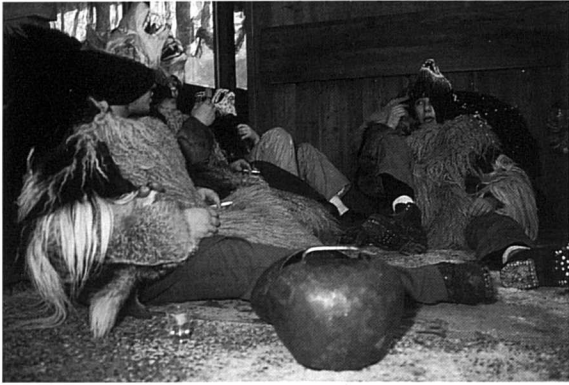


Abb. 9 und 10: Motivation zur Teilnahme gewinnen die Jugendlichen auch vor...

vorbehalten; der Versuch eines Fazits ergibt: Die Kraft der Jugend und die Freiräume der Fastnacht, Alkohol und «Gruppendynamik», das angsteinflössende Äussere der Figuren und die landläufige Betonung ihrer Urtümlichkeit stehen in einem eklatanten Gegensatz zu dem, was die Bevölkerung von den *pelluches* wirklich toleriert. Die Zuschreibungen des Archaischen mögen hier die bereits gegebene Situation jeder Jugendkultur, nämlich die Erprobung eigener Kraft an den Normen der Erwachsenenwelt, um zusätzliche Energie bereichern. Weiter entspricht der Charakter der Fastnacht den Bedürfnissen der Jugend nach öffentlichem Protestverhalten und kann aus dem Brauch einen institutionalisierten Ort der Konfliktaustragung machen. Nicht nur die direkt aufbrechenden Händel zwischen *pelluches* und erwachsenen Dorfbewohnerinnen und -bewohnern, auch die zu beobachtende Körpersprache der Figuren im öffentlichen Raum weisen in Richtung dieser demonstrativen Kraftprobe, für deren Auswertung sich den WissenschaftlerInnen die audiovisuelle Aufzeichnung anbietet. Dabei wären nicht phänomenologisch die Körpersprache von Brauchtumsträgern, sondern die «Gebärden als Bestandteil eines konkreten Kommunikationsprozesses, als Medium der Interaktion»⁴⁰ zwischen Jugendlichen und Erwachsenen, zwischen Einheimischen und Fremden, zwischen Männern und Frauen zu untersuchen.

Der *Gidisdienstag (mardi gras)* beschliesst, einer weitgültigen Regel entsprechend, in der Nacht zum Aschermittwoch (*mercredi des cendres*) die Fastnachtszeit. Markanter als der Beginn ist dieser Endtermin dank eines auch in anderen Unterwalliser Gemeinden geübten Anlasses: *Bourla la poutratze*⁴¹. Unter den Klängen der Katzenmusik *cloches évolénardes* und in Begleitung der *pelluches* wird abends eine zwei bis drei Meter hohe Strohgestalt unter grossem Applaus durch das Dorf zum Platz ihrer Exekution geleitet (Abb. 11). Hier wird das Testament des Joachin Chevnignoule⁴² verlesen. Der humoristische Text im örtlichen Dialekt berichtet von der imaginären Erbverfügung eines Familienvaters, der den Schwanz der schwarzen Hauskatze dem einen, ein Stück vom Sitzbrett des Plumpsklos einem anderen Familienangehörigen vermachte usw. Nach Beendigung der Lektüre wird der Strohriese, «ce bonhomme, le monsieur carnaval», verbrannt. Zu diesem Anlass hatten sich 1989 Scharen von Zuschauern versammelt; zum Erstaunen der Einheimischen weitaus mehr, als der folkloristische Umzug Mitte August anzu ziehen vermag⁴³. Dies wird darauf zurückgeführt, dass die Verbrennung des Popanzes seit etwa 40 Jahren nicht mehr durchgeführt und 1989 erstmals wieder von einem ebenso neuen *comité de carnaval* organisiert wurde. «Cette année, on veut refaire la tradition», sagten solche, die zu jung waren, als dass sie das Spektakel selbst je erlebt hätten, und fragten daher Henri Morand um Rat und Tat. Der damals 85jährige Evolener hatte durch die Erben seines Cousins, dem eigentlichen Verfasser⁴⁴, das vierseitige Testament erhalten und seither sorgfältig verwahrt. Vom Fastnachtskomitee, das sowohl den sonntäglichen Umzug mitsamt dem Spanferkelessen wie auch den Anlass am *mardi gras* organisierte, liess sich Morand zur Herstellung der *poutratze* wie zur Lektüre des Testaments bewegen. Die mit ungeahntem Erfolg durchgeführte Veranstaltung sollte, so der Wille der Veranstalter, in Zukunft wieder zum festen Bestandteil der Evolener Fastnacht gehören. Doch standen diesen Absichten aus später zu erläuternden Motiven zunächst ernsthaftere Hindernisse im Weg...



... und nach dem eigentlichen Maskenlaufen; die Empaillés beim Anziehen und die Pelluches während einer Pause (1997).

Zum Verständnis der Fastnacht in einer alpinen Dorfschaft

Der anhand mündlicher Überlieferung seit dem Ersten Weltkrieg abgedeckte Zeitraum widerspiegelt ein Bild vielfältiger Veränderungen. In die Phase der sozioökonomischen Transition fällt das Verschwinden einzelner Figuren, deren Aktivitäten offenbar nicht mehr gefragt waren. Ein ganzer Anlass ging ein, um später wiederbelebt zu werden. Bedeutungsebenen wechselten. Über die deskriptive Ebene hinaus gilt es nach Antworten zu suchen, die nicht mehr in der alleinigen Betrachtung von Etappen der Brauchentwicklung liegen können. Bereits die Frage nach dem Beginn der Fastnacht hatte gezeigt, dass die traditionell volkskundlichen Schwerpunkte (Anfangstermin, in Atlanten kartographisch erfasst und in Monographien mythologisch interpretiert) oder andernorts aussagekräftige Fastnachtsanlässe (der 11. 11. um elf Uhr elf) hier eine untergeordnete oder gar keine Rolle spiel-

ten und spielen. Entsprechend versuche ich, die oben dargelegten Materialien nicht mit exogenen Interpretationsmustern zu hinterfragen, sondern aus den am Ort vorgefundenen Verhältnissen zu erklären. Ich werde dabei weiter ausholen und auch auf die einleitenden Kommunaldaten zurückgreifen müssen.

Bis weit in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts tritt uns Evolène geradezu als Schulbeispiel einer alpinen Gemeinde entgegen, deren Bevölkerung in Bezug auf konfessionelle Zugehörigkeit, Muttersprache und Heimatberechtigung eine Homogenität mit Ziffern von gegen 100% (!) erreicht. Der ethnischen Geschlossenheit entspricht eine Deckungsgleichheit des Alltäglichen, eine umfassende kulturelle Konformität. Die Dorfschaft als soziales Gebilde überschaubarer Grösseneinheit, auf begrenztem Raum einige Hundert Einwohner aller Lebensstufen miteinschliessend, ermöglicht jedem Mitglied die detaillierte Kenntnis von Schwächen und Stärken des Einzelnen wie des Clans, indem es deren

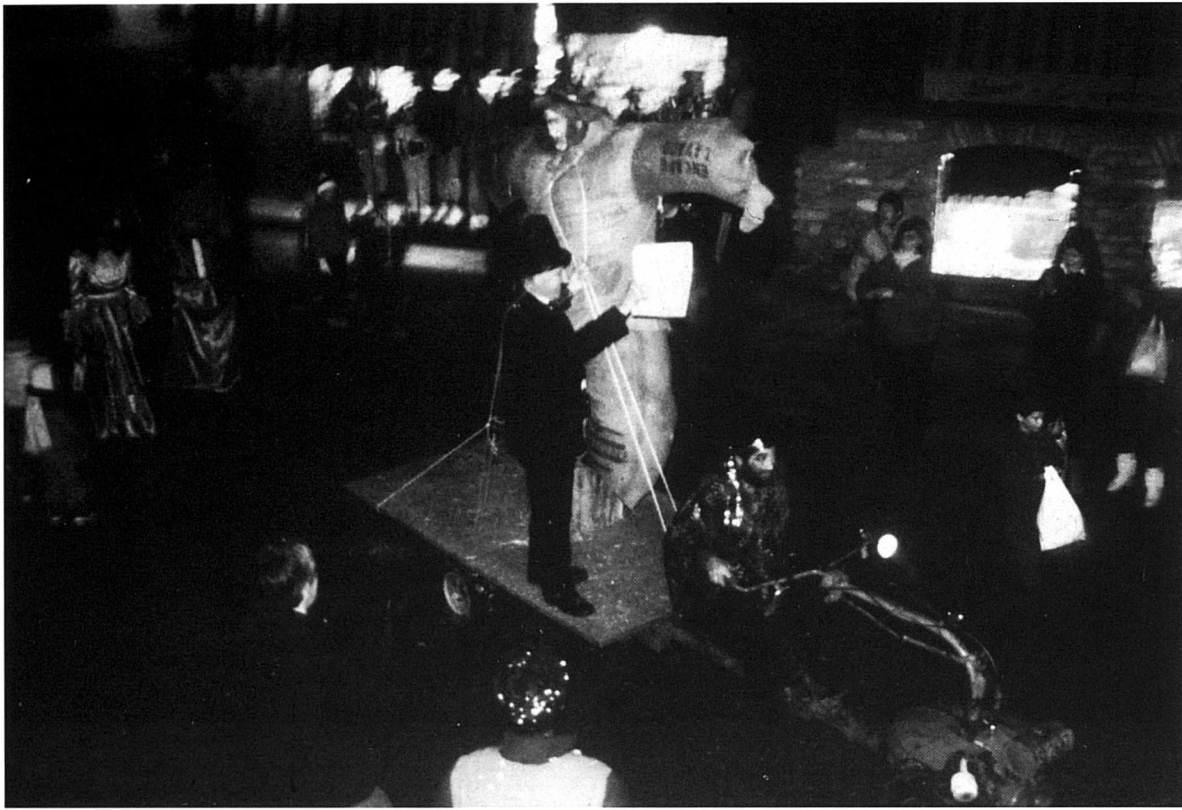


Abb. 11: Das Verbrennen der *poutratze* lebte in jüngster Zeit in Evolène wieder sporadisch auf - auf einem alten landwirtschaftlichen Traktor wird der Strohpopanz zum Platz der *exécution* gefahren, auf dem Wagen Henri Morand mit dem *testament*. Fastnacht [1989].

Verhalten an den Gesetzmässigkeiten der sozialen Kontrolle misst, nicht ohne sich dadurch selbst denselben Regeln zu unterwerfen. Weder in der Art, wie und wann eine Parzelle bewässert werden soll, noch in der Weise, sich über Vorstellungen des Seins nach dem Tode zu verlautbaren, ist eine Variierung der allgemeinverbindlichen Auffassung ohne Sanktionen denkbar, seien diese nun materieller oder immaterieller Beschaffenheit⁴⁵. In dieser globalen (ich meine damit in Hinsicht auf eine Dorfschaft zeitlich und örtlich omnipräsenten) Aufsicht öffnen sich dem Einzelnen oder einer Gruppe – ausgenommen einer Ortsveränderung durch saisonale oder definitive Emigration – nur wenig Ausflüchte aus der Kongruenz der sozialen Praxis. Die Fastnacht ist innerhalb der kalendaren Feste oder solcher der Lebenslaufstationen wohl der permissivste dieser Momente. Zeitlich streng limitiert, doch im Verhaltenskodex Freiräume schaffend, findet die

männliche Jugend hier einen der Kraft ihrer Jahre adäquaten, institutionalisierten Anlass, der in der allgemeinen Fastnachtsliteratur nicht zu Unrecht als «Ventil» charakterisiert worden ist.

In der Dorfschaft mit hohem Vertrautheitsgrad ihrer Mitglieder erweist sich die Fastnacht als befreiendes, entgrenzendes Phänomen, das zumindest einen Teil der Bevölkerung der allgegenwärtigen «Bewachung» entreisst: Maske und Fellkostüm wurden – bis vor kurzen Jahren wenigstens – von den Trägern im Verlaufe eines Nachmittages mehrmals im Verborgenen ausgetauscht, um das Risiko des Erkanntwerdens zu verringern und die Anonymität zu wahren. Weitere Vorkehrungen sollten die Unkenntlichmachung optimieren: Man zog – da man beim beschränkten Repertoire an Kleidung und Schuhwerk unverzüglich erkannt worden wäre – alte Schuhe und Kleider an, die man mitunter aus den Nachbardörfern bezog. Henri Morand stieg

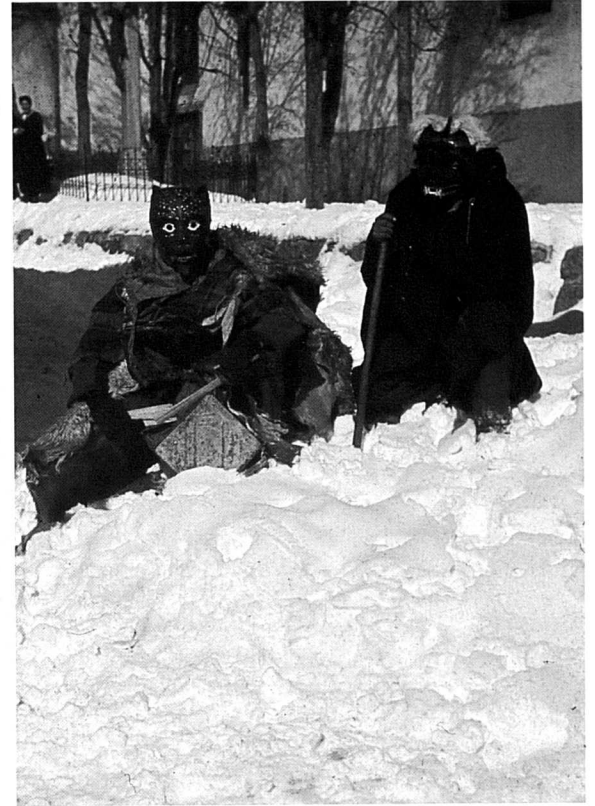


Abb.12, 13, 14: Einfache Verkleidungen und Holzmasken kennzeichnen die Maskenläufer bis in die 1950er Jahre (um 1945/1950).

während einer Fastnacht der 1930er Jahre bis La Sage hinauf, um sich ein Paar Schuhe auszuborgen. Mit allem damals realisierbaren Aufwand versuchte der Maskenträger seine Anonymität zu schützen. Selbst Gangart und Gestik hatte er entsprechend zu verstellen, um nicht schon nach den ersten Bewegungen erkannt und – die grösstmögliche Blamage! – beim Namen gerufen zu werden.

Dieses spielerische Element des Sich-Verkleidens und Sich-Versteckens verlieh dem Carnaval Reiz und Herausforderung, dem anonymen Auftritt in der vertrauten Umgebung einer «geschlossenen» Gesellschaft Attraktivität. *Nota bene*: Attraktivität für Maskenläufer und Zuschauer. Der Stellenwert der Anonymität, ablesbar an der Handhabung von Maske und Kostüm, hat in den vergangenen Jahren einen grundsätzlichen Wandel erfahren. Verschwunden sind die aufwendigen Massnahmen zur Unkenntlichmachung von Kleidung und Schuhwerk, selbst die Masken werden bei Beendigung des Umzuges abgelegt, was bezeichnenderweise die ältere Generation erstaunt und zu Kritik veranlasst. Das Eintauchen in die Anonymität, für Maskenläufer (und indirekt auch für die Zuschauenden!) ehemals einer der Beweggründe für die Brauchausübung, hat aus doppelter Ursache seinen Sinn eingebüsst. Zum ersten ist zu bedenken, dass die Maskierten längst nicht mehr im Grad voller Bekanntheit in der «Dorfgemeinschaft» aufgehen, sondern als Tages- und Wochenpendler oder auswärtige Lehrlinge einem grösseren Teil der Bevölkerung nicht mehr bekannt sind. So kennt beispielsweise die ältere Generation (mit Ausnahme der nächsten Verwandten) bereits die Schulkinder nicht mehr. In der sich auflösenden «Dorfgemeinschaft» entbehrt das Spiel des Vermutens und Verbergens seiner Grundvoraussetzungen. Ein zweiter Umstand trug zur Änderung der Spielregeln bei: Um bloss – wie es heute «Brauch» ist – durch das Dorf zu springen, ein paar Autos anzuhalten und sich dann kräftig mit Bacchus zu verbrüderern, bedarf es keiner Anonymität und somit auch keiner Maske mehr. Im Gegenteil: Dem Griff zu Flasche und Spanferkel ist sie nur hinderlich... Sombrosos statt Masken, Jeans anstelle mit Lumpen umwickelter Beine: Die

auf den ersten Blick geringfügigen Veränderungen banaler Details an Kostümen und Maskierungen führen uns zu den sozioökonomischen Prozessen, die seit den 1950er Jahren die Dorfschaft auf den Kopf gestellt haben.

Freilich wird man zugeben müssen, dass ehemals nicht aller Mummenschanz harmloses Versteckspiel auf der einen und unterhaltsames Rätselraten auf der anderen Seite war. Der Rüge und der Rache bot die Fastnacht Gelegenheit, die Vorfälle des verflossenen Jahres zu begleichen. Pflügten zwei Junge des Dorfes ein Verhältnis, streute man beispielsweise Asche auf den Wegen zwischen ihren Haustüren. Von einer Version des Narrengerichtes, bei dem Maskierte die Vorfälle des vergangenen Jahres kommentierten, berichtet der Einheimische Jean Quinodoz für die 1930er Jahre⁴⁶. Besonders die Maskenläufer bedurften des Schutzes der Anonymität, um welche sich die Akteure vergangener Jahrzehnte eingehend bemühten; ohne Einschränkung konnte sich Aggressivität dann ihren Weg bahnen, wenn Männer einen anstehenden Handel ausmachten oder Parteien aufeinandertrafen⁴⁷. Längst nicht alle Abrechnungen waren clanbedingte Ausmarchungen, sondern trugen auch die Züge privater Handschrift: Die Schranken der alltäglichen Interaktion aufhebend, lieferten die Fastnachtstage das weibliche Geschlecht mitunter der (vergeltenden) Brutalität der Männer aus – unglückliche Liebschaften oder üble Nachrede wurden wiederholt als Motive für die gefürchteten Übergriffe der *pelluches* genannt. Doch gehöre dies der Vergangenheit an, wurde in Gesprächen immer wieder betont.

*

Exkurs II: «Un mauvais quart d'heure»

Einzelheiten, die ich im Abstand einiger Monate gehört, gesehen, notiert und zunächst aus arbeitsökonomischen Gründen für unwichtig erklärt hatte, illustrieren im folgenden das Geschehen einer Viertelstunde. Die Geschichte nimmt ihren Anfang mit jenem Ereignis, das mir X. eines Tages im Februar 1993 spontan

erzählte, wobei seine etwaigen Übertreibungen auch in meine vorläufige Rekonstruktion des Vorfalles Eingang fanden.

Als sich Frau N. an einem Februernachmittag des vergangenen Jahres nach Evolène begibt, wird sie auf offener Strasse von einem *pelluche* angefallen, hart gepackt, in den Schnee geworfen und mit einer Ausdauer traktiert, die das tolerierte Mass fastnächtlichen Schabernacks übertrifft. Nachdem der *pelluche* endlich von ihr gelassen und das Weite gesucht hat, kommt ihr, noch bevor sie sich von ihrem Schrecken recht erholen kann, eine Gruppe Maskierter entgegen. Auch diese ziehen nicht einfach an ihr vorbei, wie sie es, nach einer kurzen Drohgeste, bei den meisten Passanten tun. Sie sieht sich von mehreren *pelluches* umringt, die ihr in harter Handgreiflichkeit ein paar bange Minuten bescheren.

Zwischen den alten Holzhäusern promenierende Touristen ergötzen sich am Schauspiel; zwischen dem Geschell der Treicheln und dem Gebrüll der *pelluches* vernimmt man klickende Verschlüsse der Spiegelreflexkameras, die «bodenständiges Brauchtum» auf 24x36mm Zelluloid festhalten. Einheimische aber debattieren am allabendlichen Stammtisch darüber, dass die Jungen wieder einmal zuviel getrunken und ihrem fastnächtlichen Übermut freien Lauf gelassen haben. Andere haben aus sicherer Distanz zugeesehen und werweissen untereinander in den folgenden Tagen darüber, was sich hinter der Malträtierung von N. aus einem Nachbarweiler wohl verberge.

Im Jahr darauf chauffiert X. den «journaliste» W.B. hinauf in die Dörfer *sur les rocs*, wo er diesem Dinge zeigt, die er als sehenswert erachtet und geduldig auf die nie versiegenden Fragen des Fremden antwortet. Gemeinsam sehen wir uns die alte Bausubstanz in A an und fahren weiter bis B, kehren nach ein paar Schritten um und fahren bis C. Hier trifft X. auf seine Cousine, einen grauhaarigen Alten, der sich als sein Onkel herausstellt und eine Schar schreiender Kinder, welche die nun einsetzende Privatunterhaltung der Erwachsenen nicht zu unterbrechen vermögen – weshalb ich mich zu einem Dorfrundgang aufmache und dabei die zerfallende Weinpresse des

vielgerühmten Weilers entdecke. Als wir endlich weiterfahren, verbreitet sich X. im Lob über seine Cousine, während ich von der Weinpresse erzähle und wie sie eben zum Bild des einst «autarken» Dorfes gehöre, von dem man noch in der Literatur der 1940er Jahre lesen könne, es sei die einzige Siedlung in der Schweiz ohne eine Pinte, eine Post oder ein Geschäft.

Das Geschäft! Zu meinem Erstaunen wechselt X. das Gesprächsthema, während wir die Strasse nach D hinunterkurven. Er habe einmal ein Glas zuviel getrunken, hier oben. Bei den Verwandten sei er gewesen, und da habe er auch eine Flasche Likör mitgebracht. So sei er ja nicht, dass er wo hingehge, nichts beitrage und die Leute ausnutze. Darum habe er bei der Alten im Laden eine Flasche gekauft. Und ausgerechnet sie benachrichtigte die Polizei in Vex, dass sie hier oben Kontrolle machen sollten... Doch die Verwandten, bei denen sich das Fest abspielte, bekamen von der Sache Wind. Sie boten ihm an, bei ihnen zu übernachten oder ihn nach Evolène hinunter zu chauffieren. Als sie ihn nach Hause fuhren, passierten sie tatsächlich eine Polizeikontrolle – er hätte sicher 1,2 Promille gehabt und damit den Führerschein weg und eine Busse obendrauf. Was das die Alte überhaupt angehe und mit welchem Recht sie ihn bei der Polizei verpetzt habe?! Letztes Jahr sei sie in Evolène gewesen, an der Fastnacht. Da habe er ihr eine üble Viertelstunde beschert. «Je l'ai fait passer un mauvais quart d'heure.» In den Schmutz geworfen habe er sie und übel traktiert. Denn man habe ihn ja nicht gekannt – «j'étais masqué.» Und dann sagte er den Jungen [*pelluches*], sie sollten nochmals auf sie los. So machte sie nochmals eine schlechte Viertelstunde durch. «Tout le village s'occupait d'elle.» Schadenfreudiges Grinsen hinter dem Steuerrad. Seither wisse sie, dass sie während der Fastnacht in Evolène nichts zu suchen habe.

Zunächst ist noch evident, mit welchen Erklärungen die Handelnden ihr Tun erläutern. Die Frau im Laden mag, auch wenn ich sie aus begreiflichen Gründen darüber nicht direkt befragen konnte, die Sorge um die Sicherheit von Fussgängern und motorisierten Verkehrsteilneh-

mern vorgeben. Sie könnte die Fahrt des betrunkenen X. auf der nicht ungefährlichen Strasse in den grellsten Farben ausmalen. Gerne möchten wir der Benachrichtigung der Polizei dieses an sich verständliche Votum zugrunde legen und höflicherweise nicht annehmen, dass sie aus einer wie auch immer begründeten Abneigung gegen X. die Gelegenheit beim Schopf packte, ihm eine dicke Suppe einzubrocken. Genau eine solche figuriert aber an vorderster Stelle der Rechtfertigung, mit der X. seinen fastnächtlichen Rachezug unter dem Motto «Wer andern eine Grube gräbt...» legitimiert.

Die persönlichen Vorstellungen und Verhaltensweisen, die sich hinter diesen vordergründigen Erklärungen verbergen, sind insofern schon diffiziler zu eruieren, als sie doch genauere Kenntnisse über die handelnden Individuen voraussetzen. Welche Situationen N. generell als beängstigend empfindet und sie in diesem Falle dazu veranlassen, zum Telefon zu greifen und die Polizei zu verständigen, welche Werteinstellungen weiter ihr Tun im allgemeinen determinieren, wie sie wiederum das fastnächliche Intermezzo auffasste und ob sie den Zusammenhang mit dem Monate zurückliegenden Ereignis überhaupt erahnte und daraus eventuell Konsequenzen zog, bleibt mir ein Buch mit sieben Siegeln. Das Naturell des X., so wie ich es im Verlaufe der Monate kennenlernte, verrät, dass ein erstens als hinterhältiger und zweitens gegen seine individuelle Freiheit verstandener Angriff nie ungestraft bleibt. Seine Auffassung von Handlungsfreiheit und sein persönlicher Stolz verlangten nach einer Genugtuung für erlittenes Unrecht, selbst wenn er mit einigem Glück um die eingebrachte Suppe herumgekommen war. Dass X. eine offenstehende Rechnung, die er offenbar monatelang mit sich herumtrug, nun spontan und mitsamt den geäußerten Zinsen heimzahlte, wirft auch ein anderes Licht auf sein Verständnis von Fastnacht, das ansonsten vom Interesse an den Holzmasken und dem Stolz auf die «Tradition» geprägt ist. Geradezu selbstverständlich erscheint, dass Unrecht hier mit direkter Aggression vergolten werden darf, womit der Spielstand nun endlich unentschieden ist oder *man* den Platz sogar mit dem beruhigenden Gefühl verlässt, letzt-

endlich als Sieger aus der Partie zu steigen. In der Aussage des Informanten X. schwingen aber eingangs noch andere Untertöne mit, die nicht nur in drastischer Gegenüberstellung unterstreichen sollen, wir er als anständiger Mensch Opfer böswilliger Nachstellungen wurde. Ablesen lassen sich auch Ideen darüber, was richtige Gastfreundschaft für beide beteiligten Seiten impliziert, welcher Stellenwert der Körperkraft zukommt und in welcher Position man sich im Dorf und auch gegenüber dem «journaliste» wähnt.

Angesichts der oben genannten Gefahr einer Verabsolutierung des Fragmentarischen (siehe 1.2) ist die Überleitung zu den überindividuellen Anschauungen, die alltägliches Handeln und Denken bestimmen, insofern vertretbar, als ich mich dabei auf langfristige Beobachtungen im Untersuchungsgebiet abstützen kann. Ich meine, dass sich die disparaten Erfahrungen und Eindrücke aus den mehrmaligen Aufenthalten zu einem Gesamtbild kollektiver Einstellungen summieren und eine Generalisierung des Situativen erlauben. Langzeitige Beobachtungen verhindern ein Überbewerten bruchstückhaften Geschehens, öffnen den Blick für Zusammenhänge und reduzieren krasse Missverständnisse oder Fehleinschätzungen. Die langfristige Konfrontation mit der zu untersuchenden Materie freilich beseitigt nicht die Gefahr der fragmentarischen Wahrnehmung; sie ist nicht Garant dafür, dass angesichts der Sensibilisierung auf Themenschwerpunkte der Blick der Forschenden auf das Gesamtgeschehen nicht ein selektiver bliebe.

So wahrscheinlich also meine Aussagen die massgeblichen Auffassungen und Interaktionsmuster im Untersuchungsgebiet nachzeichnen, so sicher handelt es sich im Detail um eine subjektive Gewichtung, die der Relativierung durch eine (interdisziplinäre) Teamarbeit bedürfte. Im vorliegenden Fall stehen uns nur Beobachtungen aus meinem individuellen Repertoire zur Verfügung. Sie führen zu Schlüssen, die erstaunlich weit weg vom Ausgangspunkt einer Viertelstunde liegen. Ich schicke voraus, dass wir es mit Gemeindedualismus, mit dem Verhältnis zwischen Bürger und Staat (letzterer verkörpert in der örtlichen Polizeigewalt), mit geschlechtsspe-

zifischem Rollenverhalten und der Fastnacht als Periode legitimierter (oder ritualisierter) Gewalt zu tun haben werden.

Verschiedentlich erfuhr ich, wie Evolener Vereine die Vorschläge kantonaler Verbände abgelehnt oder die Ideen vor Jahren zugezogener, doch immer noch «fremder» Mitglieder mit der diskreten Verweigerung in Form der Gleichgültigkeit beantwortet hatten. Wiederholt kamen mir Aussagen zu Ohren, wie «Die Evolener wollen für sich bleiben» oder «Sie sind ein Volk für sich» usw. Eine Öffnung der Gemeinde durch den Fremdenverkehr sei ausgeblieben, nachdem Evolène die touristische Entwicklung infolge interner Rivalitäten zweier Clans und einer gemeinsamen Front nach aussen verpasst habe, resümiert eine Kennerin des Unterwallis⁴⁸. Ihre Kollegin Suzanne Chappaz berichtet, wie sie eine Dissertation über die Evolener Fastnacht ins Auge gefasst hatte, das Vorhaben unter dem Eindruck einer undurchdringbaren Abwehrfront nach wenigen Gesprächen aber aufgab. Was ich zunächst als Vorurteile wegstecken wollte, stützte sich in allen Fällen auf konkrete Erfahrungen – oder war ich einem *indicateur subjectif* auf den Leim gekrochen: Klischees, die sich «bewahrheiteten», bloss weil einige Personen meiner Umgebung darauf sensibilisiert gewesen waren?

Ich glaube, dass wir uns weniger vor dem Stereotyp des Evolener Partikularismus in acht nehmen als vielmehr den generellen Hang zu einem stark ausgebildeten Selbstbewusstsein kommunaler Gruppierungen in Rechnung stellen müssen. Diesem scheint ein ebensolches Selbstverständnis des individuellen Handlungsspielraumes zu entsprechen, das heute in scharfem Gegensatz zur einstigen Unterordnung unter die rigiden Formen sozialer Kontrolle steht. Es macht geradezu den Eindruck, als ob sich nach Jahrzehnten der kollektiven Hilfe und Rücksichtnahme, die nicht auf Freiwilligkeit und Überzeugung, sondern auf den Imperativen einer Zwangsgemeinschaft basierten, ein Nachholbedürfnis an individueller Freiheit Luft verschafft. Vielleicht hat diese Ausgangslage auch in unserem Fall mitgewirkt. Wie auch ein kollektiver Partikularismus bis in die alltäglichsten Handlungen hineinspielen kann, wird unten ersichtlich.

Ferner werde ich den Verdacht nicht los, dass sich hinter unserer Episode «Ungleiche Beziehungen»⁴⁹ verbergen, die die Rollen der Geschlechter im Untersuchungsgebiet festschreiben. In der Perspektive gängigen, maskulinen Selbstverständnisses mutet es als Schmach an, von (erst noch nicht verwandter) weiblicher Seite zurechtgewiesen, ja sogar öffentlich gemassregelt zu werden. Nicht auszurechnen, X. wäre ahnungslos in die Polizeikontrolle gefahren und damit zum Dorfgespräch, wenn nicht gar zum Talgeschwätz des folgenden Morgens geworden! Freilich wollen wir nicht übersehen, dass auch ein männlicher Anrufer, der die Polizei verständigt hätte, an der Evolener Fastnacht klugerweise mit Absenz aufgefallen wäre. Sowenig Aggression als gelegentliches Mittel einer Konfliktlösung in dieser Gesellschaft vom Prozess der Zivilisation zur Geschichte degradiert worden ist, sowenig wird ihre Ausübung gegen das gleichstarke Geschlecht durch Zaghaftigkeit vermindert. Das weiter oben zur Gewaltanwendung in der Evolener Fastnacht Mitgeteilte illustriert aber, wie traditionelle Denk- und Handlungsraaster (weibliches Geschlecht als «Opfer») im konkreten Fall die Bahn zum Angriff und zum Anstiften weiterer *pelluches* erleichtern konnten.

Von der gegenüberliegenden Warte der unegalitären Geschlechterbeziehung sieht die Angelegenheit wohl anders aus. Aller Gleichberechtigung auf dem Papier zum Trotz schenkt das Gros der Männer im realen Alltag weiblicher Aktivität immer noch nicht die gleichwertige Aufmerksamkeit. Die Frau aus C wusste aus Erfahrung nur zu gut, wie wenig eine mahnende Frauenstimme gegen ein alkoholisiertes Männerbewusstsein im Moment berauschter Entgrenzung ausrichten kann. Und vielleicht haben wir der Frau sogar Unrecht getan, indem wir die Benachrichtigung der Polizei als Falle in Betracht zogen, während sie in echter Sorge, vielleicht sogar um ihren Kunden X., keinen anderen Ausweg sah, als eine (bezeichnenderweise männliche) Autorität zu bitten, sie möge herkommen und Schlimmeres verhüten – womit sie alles andere als eine Kontrolle irgendwo auf offener Strecke meinte!

Es ist nicht ausgeschlossen, dass – nachdem der Anruf aus C eingegangen war – die Idee zu dieser unerwarteten Alkoholkontrolle vom Polizeilokal in Vex ausging. Dass die Beamten nicht damit rechneten, was ein betrunkenen Fahrer bis zum Erreichen der polizeilichen Strassen Sperre alles anrichten kann, braucht uns nicht weiter zu beschäftigen. Wir müssen jedoch wissen, dass die uniformierten Herren aus dem Hauptort sich vor «denen da oben» zur Fastnachtszeit schon lange in acht zu nehmen hatten. Vor wenigen Jahren war in Evolène der Polizeiwagen aufs Dach gekippt worden. Und nur einer, ein einziger der *gendarmes* wagte es seither, während des *carnaval* in Dienstuniform das Dorf dort oben zu betreten – und damit prahlten die Evolener so unüberhörbar, dass es für die Autorität einen Ärger darstellen musste. Wir haben nicht nur einen Fall der in der Schweizer Volkskunde als «Ortsneckereien» bekannten Vorkommnisse (Rivalitäten unter benachbarten Gemeinden) vor uns, sondern die bereits angetönte Abwehrhaltung gegen alle Formen der Fremdbestimmung. Packten die Uniformierten die Gelegenheit beim Schopf, einem der Widerspenstigen eine dicke Suppe einzubrocken, die er mitsamt den Paragraphen des Strassenverkehrsgesetzes ausweglos auslöffeln musste? Womit den renitenten Evolenards auch die kantonale Hoheit wieder einmal demonstriert gewesen wäre...

Unter Zuhilfenahme aktueller wie lange zurückliegender Aufnahmen versuchte ich mosaikartig die denkbaren Hintergründe eines Ereignisses zusammenfügen. Die Begebenheit macht deutlich, wie diffizil und von Zufällen abhängig es ist, hinter die Kulissen dessen auch nur einen einzigen unvollständigen Blick zu werfen, was wir als soziale Praxis oder Kultur bezeichnen und dem wir mit weithergebrachten Modellen und Begriffen zu Leibe rücken. Ich bilde mir weder ein, alle Teile des Puzzles gefunden, noch die vorhandenen an die richtige Stelle plaziert zu haben. Was sich anscheinend klar zu erkennen gibt, sind vielleicht nur die Umrisse eines Zerrbildes – das schon weniger unscharf ist, wenn wir uns unsere Optik deutlich vor Augen führen und

unsere Sehweisen transparent vorlegen⁵⁰. In einer vergleichbaren Situation urteilt Herbert Schwedt, es sei *unerheblich*, ob sich die Geschichte genau so zugetragen habe oder nicht; dass und wie sie aber erzählt werde, sage einiges über die Selbst- und Fremdeinschätzung aus⁵¹ – über die Wertsysteme und damit über die «Kultur» eines Ortes.

* * *

Ausgangspunkt unseres Exkurses war die einst gängige Gewaltausübung der *pelluches*. Bei einbrechender Nacht war die weibliche Jugend, die sich vor den *pelluches* verborgen oder deren Grobheiten erduldet hatte, aus der passiven Rolle entlassen⁵². Innert Stundenfrist wandelten sich die Burschen von «wüsten» zu «schönen», von feindseligen zu friedlichen Figuren (Abb. 15-17). An die Stelle von Verfolgung und Beschmutzung traten Tanz und Scherz. Wie die groben *pelluches*, so wurde auch ihr Gegenstück, die elegant kostümierten und abends zum Tanze umherziehenden Gruppen, vom Wandel der Nachkriegszeit erfasst. Die Erwachsenen, die heute in allen erdenklichen Verkleidungen die Strassen beleben, verkörpern auf den ersten Blick die Nachfolger dieser Gruppen, die in den 1960er Jahren verschwanden. Doch haben ihre gelegentlichen Tänze in den Restaurants nicht denselben Stellenwert, und Hausbesuche finden kaum statt. Eine Lockerung der rigiden moralischen Vorschriften und das Aufkommen einer neuen Festkultur liessen mehrere, über das ganze Jahr verteilte und öffentliche Tanzveranstaltungen an die Stelle des früheren Fastnachtstanzes in den Häusern treten⁵³. Schuld am Verschwinden der Hausbesuche seien aber auch die Teppiche und die Parkettböden, erzählt Joseph Morand: Zuvor trat man in genagelten Schuhen voller Schnee und Strassenschmutz in die Stuben und tanzte; dies sei unvorstellbar geworden, seit heikle und teure Bodenbeläge angeschafft worden seien. Der Fortschritt habe seine Vorteile, doch sei man manchmal sein Sklave geworden. «Aujourd'hui on est séparé», schliesst Morand seine Ausführungen. So grosse Stuben wie früher, in denen viele Leute tanzen

konnten, das gebe es heute gar nicht mehr, erläutert zu diesem Punkt Madeleine Beytrison⁵⁴. Heute seien die Räume kleiner, denn jedes wolle sein eigenes Zimmer. «C'était une autre conception», sinniert Yvonne Pannatier⁵⁵. Nur wenige Personen der älteren Generation schätzen die Hausbesuche vergangener Zeiten nicht so positiv ein; Joseph Gaudin erzählt: «Wenn sie eine Maske vor dem Gesicht hatten, glaubten sie, alles sei erlaubt. Unmöglich führten sie sich auf! Das ist mit ein Grund, weshalb die Hausbesuche aufhörten.» Die angeführten Erklärungen sind, wie auch Herbert Schwedt in analogen Fällen konstatierte, nicht bloss Rationalisierungen, sondern Tatsachen vor einem Prozess der Konsolidierung, der die ländlichen Regionen erfasste und hier auch im Ablauf der Bräuche seinen Niederschlag fand⁵⁶.

Die neuen Figuren vermögen die Inhalte der einstigen Kostümgruppen in ihrer Bedeutung für die ganze Dorfschaft nicht wettzumachen. Der Tanz in den Wohnstuben liess eine mittlere und ältere Bevölkerung an einem Geschehen teilhaben, von dem sie ausgeschlossen ist, seit die Aktivitäten der Kostümierten auf Strassen, in Bistrots und späte Nachtstunden verlegt sind (Abb. 20-25). Der Wechsel vom privaten in den öffentlichen Raum ist Teil jenes Individualisierungsprozesses, der die Gruppen des Dorfes verstärkt separierte (Alte und Junge, auch Junge untereinander). Freilich mag sich innerhalb der Aktiven jene Interaktion abspielen, die die Auftritte auf den Strassen und in den Wirtshäusern zu einem Markstein des Jahreslaufs werden lassen. Im Vergleich zu früheren Jahrzehnten hat die Fastnacht dort an Intensität gewonnen, wo die Vorbereitungen (z.B. gemeinsamer Kauf oder Herstellung der Kostüme) die Teilnehmer in den Monaten vor dem Anlass immer wieder zusammenführen.

In die Phase der Umwälzung fällt das Verschwinden eines weiteren Anlasses. Alle waren auf den *chantiers*, den Baustellen, und mit dem Wegzug der Jungen, so erklärt eine Vielzahl der Interviewten, verschwand auch die *poutratz*. Zuvor habe man über genügend Zeit verfügt, man hatte eigentlich zu viel davon. Abwechslung gab es keine; oft habe man im Winter ein-

fach nur Karten gespielt. *Pour se faire passer le temps* war man um all die Aktivitäten froh, die die Fastnacht in den langsam dahinstreichenden Wintertagen erlaubte. Als beim Bau der gewaltigen Wasserkraftwerke die Arbeit im Winter erstmals nicht mehr ruhte, schienen den jungen Männern die Stundenlöhne attraktiver als die Herstellung des Strohpopanzens, der in der Nacht vor Aschermittwoch verbrannt wurde.

Nach einer Phase des Abgangs und des Wandels bahnte sich, mit Verzögerung auf den sozioökonomischen Umbruch, eine solche der Revitalisierung und der Innovation an. Dabei wurden einheimische Kräfte in der bis dahin toten Wintersaison durch zunehmende touristische Präsenz unterstützt. Doch nicht Tourismuspromotoren oder unmittelbar finanziell Interessierte standen einer Intensivierung der Aktivitäten Pate. Es waren Ortsansässige, die sich aus nostalgischen oder persönlichen Beweggründen für die Fastnacht engagierten. Mitte der 1970er Jahre fand das erste Spanferkelessen statt. Doch sei es um den *carnaval* noch schlecht bestellt gewesen und auf der Strasse habe man nur vier oder fünf *empaillés* erblickt. Gegen Ende der 1980er Jahre stieg die Zahl der Besucher von einem Jahr zum nächsten. Ein Umzug der Kinder wurde ins Leben gerufen und das Fastnachtskomitee nahm seine Arbeit auf⁵⁷. Liessen sich die *empaillés* der Zwischenkriegszeit noch an einer Hand abzählen, treten heute über ein Dutzend auf⁵⁸. Doch werden die zunehmenden Aktivitäten von einer älteren Generation mit der früheren Fastnacht verglichen und mit Abschätzung bedacht. «C'est un divertissement comme les autres», resümiert Benoît Fauchère kritisch⁵⁹. Die Vermischung «traditioneller», lokaler Erscheinungen mit fremden Kostümierungen (*pelluches* im Warenhauskostüm) oder Auftritte von Schulbuben als *mini-pelluches* werden keineswegs goutiert.

In den eigenen Reihen birgt der Erfolg der Fastnacht ganz anderen Konfliktstoff: Henri Morand, selbst Sympathisant des Fastnachtskomitees, hatte sich 1989 bei der Verbrennung der *poutratz* zur Lektüre des Testaments gewinnen lassen. Im Anschluss an den stark besuchten Anlass waren bei Morand von Auswärtigen wie Einheimischen

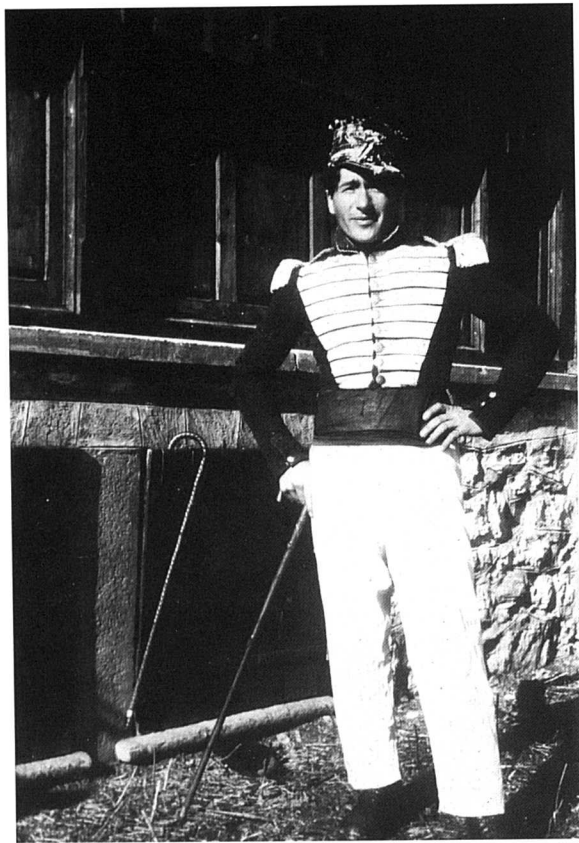


Abb. 15, 16, 17: In Gardeuniformen, Trachten und spontanen Verkleidungen gingen solche Fastnachtsgruppen als Gegenstücke zu den *pelluches* und *empaillés* von Haus zu Haus. Evolène um 1930.

über 20 Anfragen um eine Abschrift des Textes eingegangen. Alles Bitten und Fragen blieb fruchtlos, und mit Erleichterung stellte Morand fest, wie die Tonqualität von Videoaufnahmen derart unbefriedigend ausgefallen war, dass sich von der Verfügung des Joachin Cheignoule kaum ein Wort ausmachen liess. Was das Komitee künftig als alljährlichen Auftritt an der Fastnacht zu sehen wünschte, lehnte Morand aus Angst vor verborgenen Bandaufnahmen strikte ab. Das Testament sei eine Sache der Evolener und er lasse nicht zu, dass davon überall Kopien herumgereicht würden. «Wenn jeder eine Kopie hat, dann ist es nichts mehr wert», verteidigte sich Morand gegen jene, die ihn zu einer weiteren Lektüre drängten, gerade weil das Testament ja der ganzen Gemeinde gehöre. Die Vorstellungen derjenigen, die sich um die Organisation eines attraktiven Anlasses bemühten, vermochten die Ängste des um die lokale «Tradition» Besorgten letztendlich zu vertreiben. Lange wollte es scheinen, dass *le testament* 1989 nach über 40jährigem Unterbruch zum ersten und letzten Mal gelesen worden sei. Doch liess sich Morand 1990 wieder zur Lektüre dieser Erbverfügung *plein de rigolades* bewegen. Die Diskussionen um die Lektüre des Testamentes werfen ein Licht auf die Bedeutung des Gegenstandes: In der Angst vor dem Diebstahl geistigen Eigentums schwingt zugleich Stolz über ein «typisches Stück Evolène» mit, mittels dessen man sich als Hiesiger von den Anderen unterscheidet. Doch wird Selbstbewusstsein in diesem Fall nicht nur über die Fastnacht, sondern über den bereits als «typisch» valorisierten Dialekt gewonnen.

Die Wertschätzung der Fastnacht ist auch bei der jungen Trägerschaft erstaunlich gut entwickelt. Ohne Zögern antworten 1989 die angesprochenen *pelluches* und *empaillés*, ihre Fastnacht sei *ancestral* und *existait depuis toujours*, um im selben Atemzug anzufügen, diese Masken gebe es nur hier in Evolène und an einem Ort des Oberwallis, im Lötschental. Zwar fügen einige hinzu, dass man diese alte Tradition vor kurzen Jahren neu belebt habe. Doch werden die Ursprünge der Fastnacht als heidnisch veranschlagt. Der Sinn der Fastnacht sei «de chasser les mauvais esprits»,

und so sei es von einer Generation zur nächsten überliefert worden, erklärt der Wirt Eddy Métrailler, Leiter eines früheren *comité de carnaval*. Bereits wird berichtet, bei der Fastnacht handle es sich um einen ebenso wichtigen Anlass wie um das Fest *mi-été* und sie dürfe keinesfalls in Vergessenheit geraten. Verschiedene Informanten schränken ein, dass sich die hiesige Fastnacht und ihr Umzug nicht mit den grossen, zweistündigen Umzügen der Städte vergleichen lasse. Hier spiele sich alles im kleinen Rahmen ab und gehe spontaner vor sich, lautet die beinahe entschuldigende Erklärung. Kompensiert wird der bescheidene Rahmen bald durch die emphatische Beschreibung der Figuren, bald durch eine Valorisierung als heidnischem Brauch. Im 1991 eröffneten «Peyo», einem kleinen Privatmuseum des Hoteliers Roger Gaspoz, erfahren die Gäste, dass der örtliche *carnaval* uralte sei und von den Kelten herrühre. Aus anderem Munde erfährt man z.B., dass die *empaillés* mit ihren Besen die bösen Geister vertrieben⁶⁰.

Wachsender Stolz auf die eigene Fastnacht geht mit einer externen Valorisierung einher. Seit wenigen Jahren beschwören die Medien den vermeintlich uralten Ursprung des Evolener Brauches. 1987 hatten es die Masken des *carnaval des chats* auf die Titelseite des verbreiteten Walliser Tourismusmagazins «Treize Etoiles» gebracht⁶¹. «Il y a mystère et nous avons perdu la clef», «la survivance des coutumes païennes» oder «un exotisme qui est à notre porte» sind Beispiele der in Zeitungen und Zeitschriften verbreiteten Meinungen. Im Westschweizer Fernsehen servierte ein filmisches Essay nebst *small talk* über heidnische Wurzeln auch arrangierte Szenen skifahrender *pelluches*⁶². Dass der Publikumsandrang seit den Fernsehmissionen überdurchschnittlich zugenommen hat, bestätigen die Einheimischen. Singularität der Figuren, sagenumwelter Ursprung und plötzliche Nachfrage seitens der Medien tragen in der Bevölkerung zu einer bislang unbekannten, «fastnachtsspezifischen» Bewusstseinsbildung bei.

Auch der Eifer der Fastnachtsbegeisterten verhilft dem bisher verborgenen Brauch zu steigender Bekanntheit: In Sitten sah man 1989 affizierte

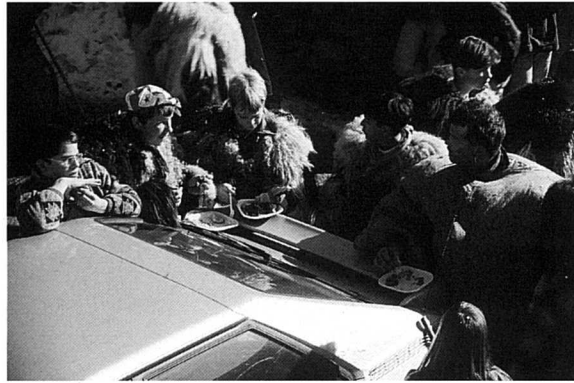


Abb.18, 19, 20 und 21: Die neuen Figuren fanden zu neuen Aktivitäten und verlagerten diese in den öffentlichen Raum (1989-1997).

Programme mit den wichtigsten Daten und Ereignissen der Evolener Fastnacht, und der Zustrom von Besuchern erstaunte selbst die Optimisten. Bereits gibt es aktiv an der Fastnacht Beteiligte, die sich von ihrer Arbeit beurlauben lassen, um an den grössten Fastnachtstagen in Evolène voll und ganz dabeizusein. Neustens wird auch die Dorfstrasse des Fastnachtstreibens wegen am *dimanche du carnaval* abgesperrt. 1990 und 1991 haben die namhaftesten Schnitzer eine Maskenausstellung durchgeführt, die dem Unterwalliser Publikum in bebilderten Zeitungsartikeln vorgestellt wurde⁶³. 1992 war die Fastnacht im Veranstaltungsprogramm des Verkehrsvereins noch kurz als «Dimanche de Carnaval» aufgeführt. 1993 figurierte sie bereits als «Traditionnel carnaval à Evolène avec 'Empaillés et Peluches'» im Programm, erweitert durch den Hinweis «Mardi gras à Evolène - Vin chaud offert par l'OT [Office du Tourisme] d'Evolène dès 18 h15. Testament

de 'Joachim Chevignoule'. Jugement, condamnation, exécution à 20 heures.»⁶⁴ Im Februar 1993 liefen die *pelluches* im Fastnachtsumzug von Sitten mit und zeigten sich damit erstmals ausserhalb des Tales.

Doch gibt es in Evolène bislang keine Souvenirmasken zu kaufen⁶⁵. Es existieren nicht einmal Ansichtskarten mit Sujets der lokalen Fastnacht – noch in diesem Jahr (1995) wurden in den Souvenir- und Lebensmittelgeschäften nur Karten mit Lötschentaler (!) Maskenfiguren angeboten. In den Prospekten des Verkehrsvereins scheint die Fastnacht selten auf. Von wenigen Ausnahmen abgesehen⁶⁶ schmücken die Einheimischen weder Hauswände noch Interieurs mit Masken. In der emblematischen Vorzeigekultur der Gemeinde und des Tales sind die Fastnacht und ihre Masken so schwach verankert, dass selbst jahrelange Feriengäste nicht einmal um deren Existenz wissen⁶⁷. Wenn beim folkloristischen Umzug Mitte



Abb.22, 23, 24 und 25: Verlagerung der Fastnacht in die Nachtstunden: In den Restaurants und auf den Strassen begegnen sich «traditionelle» Masken und neue Figuren, die sich von einer überregionalen Fastnacht inspirieren lassen (1993).

August Henri Morand schon in den 1970er Jahren einen Umzugswagen mit einigen Masken seiner Kollektion geschmückt hatte und manchmal eine Anzahl *pelluches* im Umzug mitliefen, ging dies in der Menge der Frauentrachten, der alten Handwerke, der Tauf- und Hochzeitsfeste vorzeigenden Gruppen förmlich unter. Noch 1994 stellte die taleigene Revue «Gazette d'Hérens» die *pelluches* in ihrem Tun und Aussehen wie einen unbekannten Brauch vor⁶⁸.

Ebenfalls 1993 zeigte ein *Malaise*, das auf Kosten der schwachen Organisation ging, wie der Aufschwung eines Anlasses von gleichzeitigen Bruchlandungen begleitet sein kann. Unter der Leitung initiativer Privatpersonen hatte sich eine Gruppierung zusammengefunden, die auf dem Dorfplatz Spanferkel und weitere Verpflegung organisierte, für einen Umzug am *dimanche de carnaval* besorgt war und das Stroh für die *empaillés* herbeitransportierte. Am *mardi*

gras bemühten sich dieselben Leute um den Umzug, die Lautsprecheranlage für die Lektüre des *testament* und die zu verbrennende *poutratze*. Die Initianten des in den letzten Jahren immer wieder neu gebildeten *comité de carnaval* luden sich damit viel Arbeit auf – und beglichen den beträchtlichen finanziellen Aufwand oft aus der eigenen Tasche. Die begreifliche Zurückhaltung bisheriger Initianten führte 1993 dazu, dass am *mardi gras* weder ein Umzug stattfand noch Henri Morand zur Lektüre des *testament* aufgeboden wurde, und auch keine *poutratze* zur Verbrennung bereitstand. Wo sich in den vorangehenden Jahren Zuschauermassen drängten, spielte sich nun gar nichts ab. In ihrer Enttäuschung äusserten Einheimische, dass sie im nächsten Jahr ein Komitee bilden und für die Durchführung einer richtigen Fastnacht besorgt sein wollten. Eine quasi vereinsmässige Organisation müsste laut diesen Wortmeldungen



Abb. 26 - 33: An die Stelle der bisweilen lieblichen Menschen- und Tiermasken (Aufnahmen von 1989) sind seit anfangs der 1990er Jahre...



... neue Typen getreten: Dämonisierung als Abbild der Lebenswelt jugendlicher Maskenläufer und Schnitzer, auch als Folge des Konkurrenzverhaltens unter den Einheimischen und des ansteigenden Fremdinteresses an der Evolener Fastnacht (Aufnahmen von 1993).

für die reibungslose Abwicklung verantwortlich zeichnen, von Gemeinde und Verkehrsverein unterstützt und weiter über den Verkauf von Fastnachtsabzeichen finanziert werden.

Wie rasch sich der Übergang vom oftmals noch spontanen, manchmal bereits inszenierten Geschehen zum kanonisierten Ablauf vollziehen wird, bleibt abzuwarten. Jedenfalls wird während der nächsten Jahre im Gefüge von Darstellung und Selbstdarstellung der Terraingewinn eines neuen Stellvertreterobjektes beispielhaft zu verfolgen sein – mit all seinen Rückschlägen und Fortschritten und mit den bekannten Begleiterscheinungen (Normierung des Verhaltens und der Requisiten, Kommerzialisierung des Anlasses, Stilisierung, Ästhetisierung oder Dämonisierung der Figuren, emblematische Verwendung der Fastnacht usf.). Damit dürfen die Masken auch hier bald «des démons qu'il convenait de combattre par des usages magico-religieux»⁶⁹ darstellen und als Identität aus zweiter Hand in die ersten Positionen lokalen Selbstbewusstseins aufrücken.

Résumé

Nach den einführenden Daten, die zum Verständnis des anschliessend behandelten Anlasses beitrugen, versuchte ich den Brauchkomplex Fastnacht über zwei Zugänge zu erfassen: einmal die Fastnacht als solche in ihrer Entwicklung und ihrer Bedeutung; weiter die Fastnacht als «differenziertes Zeichenensemble, als eine auf die Gruppe wirkende Funktionsstruktur»⁷⁰, in der sich unter anderem Geschlechterrollen, Auffassung von Ehre oder etwa intrakommunale Beziehungen konkretisieren können. Die deskriptiven Abschnitte sollten nicht (aus kulturpessimistischer Sicht beurteilte) Verluste, sondern Verschiebungen aufzeigen: Verschiebungen im wirtschaftlichen Bereich, ihre Begleiterscheinungen (auswärtige Arbeit, erhöhte Mobilität) und ihre Auswirkungen: Abschwächung früherer Bezugssysteme, Betonung autochthoner Kultur nach Rückgang lokaler Autonomie, Hervorheben des «Eigenen» nach Einzug städtischer Lebensweise – Vorgänge, die Ueli Gyr zu den auffälligsten Fol-

gen der Veränderungen im ländlichen Raum zählte⁷¹. Diese strukturellen Veränderungen des Dorfes wirkten sich in Details (z.B. Maskierungsverhalten) bis auf die konkrete Ebene des Brauches aus, der gegenwärtig einen Übergang vom vorwiegend Selbstverständlichen zum vermehrt Reflektierten durchläuft. Dabei werden neue (und alte) Elemente spontan favorisiert, erlangen rasch neue Bedeutungen, können aber ebenso schnell wieder wegfallen. Sichtbar wurde auch der eklatante Widerspruch zwischen endogenem und exogenem Verständnis eines Anlasses; ebenso die Diskrepanz zwischen einstigen und jetzigen Bedeutungen am Ort und den heutigen Zuschreibungen und Aufladungen von aussen. So bewertet eine ältere Generation die heutige Fastnacht im Vergleich zur Brutalität, aber auch zur Geselligkeit einer früheren Fastnacht als Rummel, während die jugendliche Trägerschaft ihr Tun bereits als *coutume païenne* benennt und in der expandierenden Fastnacht Selbstbestätigung erfährt. Die damit angeschnittenen Fragen der Identität (und des Rücklaufs in die Identität) werde ich erst gegen Ende der Arbeit wieder aufgreifen. Die Wechselwirkung zwischen Fremdzuschreibung und Selbstverständnis als Herausbildung des Ortsspezifischen ist im Lötschental ebenfalls am Beispiel der Fastnacht zu verfolgen, setzte hier aber bedeutend früher ein und ist entsprechend weiter vorangeschritten. Doch lege ich zunächst die grundlegenden Daten zum zweiten Untersuchungsgebiet vor.

- 1 Die weitgehende Übereinstimmung geht bis hin zu den neuesten Daten (Einkommens- und Bildungsstand, Erwerbssektoren u.a.m.). Siehe: Cosinschi-Meurier, Micheline: Le Valais. Cartoscopie d'un espace régional. Lausanne 1994 (Institut de Géographie, Université de lausanne).
- 2 Wildhaber, Robert: Gesichtsmasken. Bemerkungen zur Typologie und Verbreitung im europäischen Raum. In: Masken zwischen Spiel und Ernst. Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Fastnachtforschung. Tübingen 1967, S.283-292, hier S.287 (Volksleben, Bd.18).
- 3 Geertz, Clifford: Works and lives. The anthropologist as author. Stanford 1988.
- 4 Nicht nur für das Untersuchungsthema erschienen mir Fragebogen als unzweckmässiges Mittel. Ich glaubte auch nicht, dass sich meine Gesprächspartnerinnen und -partner quasi wie Lexika

- hätten abfragen lassen. Dies hängt nicht so sehr mit dem Untersuchungsgebiet zusammen (kein Klischee von abgeschiedenen Bergtälern), sondern mit dem Milieu und einem anderen Verhältnis zu Schriftlichkeit und Mündlichkeit.
- 5 Mayring, Philipp: Einführung in die qualitative Sozialforschung. München 1990, S.12.
 - 6 Ders., S.46ff.
 - 7 Vgl. Bockhorn, Olaf: Rezension in: SAVk 86/1990, S.115 zu Rehn, Marie-Elisabeth: ...besser als im Kohlenpott malochen? Arbeitslosenalltag in Konstanz. Frankfurt am Main 1988. Zum stichwortartigen Festhalten und der nachträglichen Rekonstruktion bemerkt Bockhorn: «Da es nicht um Erzählstrukturen und -formen geht, ist diese Vorgangsweise bei persönlichen, ja intimen Gesprächen durchaus akzeptabel; eine spätere zititmässige Wiedergabe täuscht jedoch eine Authentizität vor, die der Text nicht besitzt – methodische Bedenken scheinen da schon angebracht.» Zitate verwende ich im folgenden nur dort, wo eine wörtliche Mitschrift oder (ausnahmsweise) eine Bandaufnahme vorliegt.
 - 8 loux, Françoise: Guides de montagne. Mémoire et passions. Grenoble 1988, S.6.
 - 9 Mayring, Philipp (wie Anm.5), S.108.
 - 10 Zur vieldiskutierten Frage der Beziehung zwischen Forschenden und Erforschten vgl. den eindrücklichen Bericht von Sauer mann, Diemar: Gedanken zur Dialogstruktur wissenschaftlicher Befragungen. In: Brednich, Rolf Wilhelm et al. (Hg.): Lebenslauf und Lebenszusammenhang: Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung. Freiburg 1982, S.145-153.
 - 11 Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. Main, zweite Auflage 1991, S.41.
 - 12 Die Urheber der im folgenden verwendeten Zitate werden unten ausführlich behandelt.
 - 13 Maistre, Antoine: *Simple notes sur Evolène et son passé*. Sierre 1971, S.185f. Gaspoz, Antoine; Tamini, Jean-Emile: *Essai d'histoire de la vallée d'Hérens*. St.Maurice 1935, S.106.
 - 14 Der Handel mit Vieh und landwirtschaftlichen Erzeugnissen wurde meist von den Produzenten selbst abgewickelt und diente, wie der gelegentliche Bergbau auf Giltstein, in erster Linie der Selbstversorgung. Auch forstwirtschaftliche Tätigkeiten sind aus diesem Grund dem primären Sektor zuzuordnen.
 - 15 Siehe dazu Arletaz, Gérard: *Les transformations économiques et le développement du Valais 1850-1914*. In: *Groupe valaisan des sciences humaines* (Hg.): *Développement et mutations du Valais*. Martigny 1976, S.9-62 (*Société et culture du Valais contemporain*, vol.2).
 - 16 Schmolke-Mellwig, Margarete: *Das Wirtschaftsleben eines Hochgebirgsortes im romanischen Wallis (Evolène, Eringental)*. In: *Volkstum und Kultur der Romanen*, XVJg., Heft 1/2, 1942.
 - 17 Henri Fragnière (1922-1990), Evolène: Von 1946 bis 1948 sei er der einzige gelernte Elektriker im Dorf gewesen, in der ganzen Gemeinde sogar. Er und ein Lehrling hätten alle Hände voll zu tun gehabt. Sie installierten elektrische Kochherde, Reichauchs und so weiter und seien mit Arbeiten kaum nachgekommen, denn viele Leute liessen in jenen Jahren ihre Wohnungen umbauen. Vorher habe es pro Haushalt oft nur eine oder zwei Glühbirnen gegeben!
Die Kraftwerkbauten, der stark zunehmende Tourismus und ein boomender Bausektor ermöglichten die rasche Abkehr von der Landwirtschaft; diese Entwicklung ist detailliert dargestellt in: *Etude régionale: Commune d'Evolène*, 1967. Service Romand de Vulgarisation Agricole, Lausanne; Station Cantonale des Conseils d'Exploitation Agricole, Sion; Institut d'Economie Rurale de l'E.P.F., Zurich. Lausanne 1969.
 - 18 Métrailer, Nanette: *Petite chronique de La Sage*. Martigny 1984, S.70.
 - 19 Im Jahre 1974 pendelten 7% der Evolener Berufstätigen aus ihrer Gemeinde, 1980 waren es bereits 15% und 1990 sogar 24.3% Wegpendler.
 - 20 Der Bezirk Hérens wird dem Valais central zugerechnet und umfasst die Gemeinden Agettes, Ayent, Evolène, Hérémence, Mase, Nax, St. Martin, Vernamiège und Vex.
 - 21 Statistisches Amt des Kantons Wallis: *Statistische Berichte No 3/1986* [unpaginiert]. Für Evolène und Lötschen ähnlich ungünstige Zahlen nennt das statistische Jahrbuch des Kantons Wallis von 1974, S.432.
 - 22 Tissot, Victor: *La Suisse inconnue*. Paris 1888, S.369. Die fragliche Passage ist unten zitiert.
 - 23 Budry, Paul: *Val d'Hérens*. Neuchâtel o.J. [1944], S.12.
 - 24 Valette, Pierre: *Les masques de carnaval à Evolène*. In: *Folklore Suisse. Bulletin de la Société suisse des Traditions populaires*. Bâle. Cahier 1/1955 S.1-6. Vom selben Autor: *Carnaval sur les Hautes Terres et en plaine*. In: *Treize Etoiles No 2/1959* S.16-17.
 - 25 Wildhaber, Robert (wie Anm.2) S.287. Wildhaber verwies wiederholt auf die Evolener Masken, ohne ihnen jedoch einen Artikel zu widmen oder eine Untersuchung anregen zu können. Vgl. Wildhaber, Robert: *Form und Verbreitung der Maske*. In: *Masken der Schweiz und Europas*. Basel 1960, S.4-6, hier S.5.
 - 26 Quinodoz, Jean: *Le Carnaval des chats à Evolène*. In: *Treize Etoiles 1/1977*, S.12-13. Carruzzo, Félix: *Carnaval*. In: *Treize Etoiles No 2/1987*, S.41-48. Sämtliche mir bekannten Werke der Lokalliteratur erschöpfen sich in knappen Erwähnungen.
 - 27 Wyssmann, Matthias: *Einst einer der aussergewöhnlichsten Orte der Schweiz. Warum das Val d'Hérens oder Eringental ein bisschen unser Afrika ist: Hexer, Teufel und Phantome unbegriffen*. In: *Die Weltwoche Nr.47/25.11.1993*, S.82. Freundl. Hinweis Barbara Etterich, Bern.
 - 28 Ein Vorgehen, das vielen Untersuchungen entbehrlich geworden ist oder als unwissenschaftlich erscheint - womit ich nicht dafür plädiere, dass ein Brauch wieder phänomenologisch über Ablauf und Gegenstände statt «vor dem Hintergrund der Gemeinde interpretiert» werden soll. Formales ist nicht zentral, sondern oft austauschbar; im Vordergrund steht die Bedeutung des Anlasses. Die Gegenstände deshalb ausser acht zu lassen, hiesse aber auch, wie Köstlin weiter bemerkt, das mit ihnen verbundene Tun und Denken zu vernachlässigen. Denn am Verhalten der Zuschauer und der Trägerschaft der Fastnacht, der Käufer und der Hersteller von Masken konkretisieren sich Auffassungen und Bedeutungen. Vgl. Köstlin, Konrad: *Fastnacht und Volkskunde. Bemerkungen zum Verhältnis eines Fachs zu seinem Gegenstand*. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 23/1978*, S.7-22, hier S.20f.
 - 29 Zu den Brauchterminen siehe *Atlas der schweizerischen Volkskunde (ASV)*, Teil II, Karte 168.
 - 30 Präzisen Grund für das Fastnachtsverbot an Freitagen konnte niemand nennen. Joseph Morand (*1932), Evolène, vermutet, dass das Maskenlaufen wegen des Freitags, dem Tag des Leidens Christi, untersagt worden sei.
 - 31 *Empaillé* von franz. *la paille* für: das Stroh. Vgl. Schüle, E. et al.: *Glossaire des Patois de la Suisse romande, tome VI/«E»*, Neuchâtel 1971-1988, S.313 *empailler* für: *envelopper de paille*.
 - 32 Fallonier-Quinodoz, Marie: Olèinna. *Dictionnaire du Patois d'Evolène*. Texte original revu et préparé pour la publication par Pierre Knecht. La Sage/Evolène 1989, S.155 *pelûchu* für: *peau non tannée*. Bei Le Roi Ladurie, Emmanuel: *Carnaval à Romans*. Paris 1979, S.342 «un ours en peluche». Vergl. lat. *pellis* für: das Fell.
 - 33 An mehreren Orten des Kantons sind Militäruniformen für die Fastnachtszeit belegt. Für das deutschsprachige Untersuchungsgebiet folgen unten die Fotografien Albert Nyfeler; für das Unterwallis siehe z.B. den nicht näher lokalisierbaren Bericht in: *La Liberté*, Fribourg, 3. März 1897 über einen Fastnachtsumzug der «garde

de Napoléon, des sapeurs aux bonnets à poil, des carabiniers au chapeau à plumes, des soldats de Naples aux uniques rouges, des soldats du Pape...»

- 34 Tagsüber sind heute selbst die ehemaligen Haupttage der Fastnacht von Ereignislosigkeit gezeichnet. «Un jeudi gras maigre» kommentiert Henri Morand (* 1904) den Schmutzigen Donnerstag der Gegenwart. In neuerer Zeit erhoben sich Stimmen, die eine Verkürzung der Fastnachtszeit propagierten. Ob sich hinter diesen Vorschlägen der Wunsch nach Ruhe und Ordnung oder andere Zielsetzungen verbergen, ist nicht schlüssig zu beantworten. Eine konzentrierte, aktivitätsreiche Fastnacht garantierte jedenfalls erlebnisreiche Veranstaltungen, mit denen sich *touristisch* werben liesse, während in der bis zu zweimonatigen Fastnachtszeit die (manchmal) leeren Strassen und ein unkalkulierbarer Verlauf schon für enttäuschte Gesichter sorgten.
- 35 Gerndt, Helge: Zur kulturwissenschaftlichen Stereotypenforschung. In: ders. (Hg.): Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder - Selbstbilder - Identität. Festschrift für Georg R. Schroubek zum 65. Geburtstag. München 1988 (Münchener Beiträge zur Volkskunde, Bd. 8).
- 36 In den Extrempositionen von Philogenetischem gegen kulturell Bedingtem wird auf kulturanthropologischer Seite von der «Unspezifiziertheit, Ungerichtetheit und Veränderbarkeit der angeborenen (d.h. genetisch programmierten) Reaktionsfähigkeit des Menschen» gesprochen, der «ohne die Hilfe von Kulturmustern in seinen Funktionen defizient bliebe» und als «formloses Monster ohne Richtungssinn» quasi dahinvegetiere. Geertz, Clifford (wie Anm. 11), S. 60. Doch stellt sich im vorliegenden Fall die Frage, ob auch eine nicht kulturell vermittelte Körpersprache das menschliche Verhalten determiniert.
- 37 Siehe die in der Bibliographie zusammengestellten Titel bei Niederer, Arnold: Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Ausgewählte Arbeiten aus den Jahren 1956-1991. Herausgegeben von Klaus Anderegg und Werner Bätzing. Bern/Stuttgart/Wien 1993. Götsch, Silke: «Alle für einen Mann...». Leibeigene und Widerständigkeit in Schleswig-Holstein im 18. Jahrhundert. Kult. Univ. Kiel; Neumünster 1991 (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins Bd. 24) S. 284ff. [mit forschungsgeschichtlichem Überblick]. Gyr, Ueli: Stille Gewalt. Zur Bedeutung nonverbal ausgeübter Macht im Alltag. In: Gewalt in der Kultur. Vorträge des 29. Deutschen Volkskundekongresses, Passau 1993. Herausgegeben von Rolf W. Brednich und Walter Hartinger. 2 Bde., Passau 1994 (Passauer Studien zur Volkskunde Bd. 8) S. 77-96. Freundl. Hinweis Sabine Allweier, Freiburg.
- 38 Koenig, Otto: Klaubaufgehen. Ein Maskenbrauch in Osttirol und der Gastein. Hamburgisches Museum für Völkerkunde, Wegweiser zur Völkerkunde Heft 24, Hamburg 1980. Freundl. Hinweis Hans Trümper, Basel.
- 39 Helfrich, H.; Wallbott, H.G.: Theorie der nonverbalen Kommunikation. In: Lexikon der Germanistischen Linguistik. Herausgegeben von Hans Peter Althaus et al. Tübingen 1980, S. 267-275, hier S. 271.
- 40 Götsch, Silke (wie Anm. 37), S. 292.
- 41 Das in vielen Fastnachtszentren übliche Vergraben, Ersäufen oder Verbrennen eines Popanzes kennt weitere Unterwalliser Beispiele: In Bovernier (bei Martigny) wird die «poutraze» verbrannt (Walliser Volksfreund, 21. 2. 1983). Auch in Levron (Bagnes) wird eine Strohfigur gerichtet und verbrannt; siehe Hoffmann-Krayer, Eduard: Feste und Bräuche des Schweizervolkes. Neubearbeitung durch Geiger, Paul. Zürich 1940, S. 123. Detaillierter bei Bérard, Cl.: Traditions du Levron. In: SAVK 26/1926, S. 212-226, hier S. 217. Zu «bourla» dialektal für: «brüler» siehe die aus der Zeit der Helvetik als «Bourla-Papey» in die Geschichtsbücher eingegangenen Waadtländer Bauern, die 1802 in den Schlössern die Papiere herausforderten und verbrannten (Handbuch der Schweizer Geschichte, Band II, S. 819f). Zu Herkunft und Bedeutung des Namens *poutraze* wissen die wenigsten Evolener eine Antwort. Nur Joseph Morand und Maurice Métraiier (Evolène) liessen mehr verlauten als «je sais pas». Sie mutmassen, dass das Adjektiv *poute* (hässlich) der Namensgebung des Strohpopanzes Pate gestanden habe; die Figur solle ja auch erschrecken. Es wird zu verfolgen sein, ob sich mit zunehmender Popularität der Evolener Fastnacht eine (volks)etymologische Standarderklärung einbürgert. Vgl. Follonier-Quinodoz, Marie (wie Anm. 32), S. 162 «putt» dialektal synonym zu «laid».
- 42 Es zirkulieren mehrere Varianten dieses Namens. Roger Gaspoz (Evolène) spricht von *Chenegouda* und übersetzt es als «mauvais esprit dansant». Das lokale Dialektwörterbuch nennt *Chunigoudà* als «chicaner, quereller, s'agiter bruyamment, s'exciter au cours d'un jeu», siehe Follonier-Quinodoz, Marie (wie Anm. 32), S. 55. In der Literatur taucht *Chenegouda* als Gratzug auf, etwa bei Maurice Chappaz: Lötschental secret. Les photographies historiques d'Albert Nylinder. Lausanne 1975, S. 38 als «Chenegougua», la synagogue, donc.
- 43 La fête de la mi-été, Maria Himmelfahrt am 15. August, ist als hoher Feiertag seit Jahrzehnten auch Datum eines «folkloristischen» Umzuges der örtlichen Trachtengruppe *Arc-en-ciel*.
- 44 Es handelt sich um Pierre Beytrison-Morand, dit «de la Gare» (1876-1957) mit dem Übernamen *le notaire*; die Familie wird nach der Ortsbezeichnung *la Gare* (Ebene westlich unterhalb Evolène) benannt.
- 45 Der Perspektivenwechsel von der idealisierten «Dorfgemeinschaft» zum nüchternen Dorfalltag wurde auch von den Autoren volkskundlicher Ortsmonographien vollzogen. Dazu und zu den eigentlichen Konfliktstudien siehe den wissenschaftsgeschichtlichen Überblick bei Gyr, Ueli: Land- und Stadtgemeinden als Lebensräume. Zum Problemstand schweizerischer Ortsmonographien. In: Handbuch der schweizerischen Volkskultur. 3Bde., Basel 1992. Bd. 2, S. 687-706, hier S. 688 und S. 698.
- 46 Quinodoz, Jean: Le Carnaval des chats à Evolène. In: Treize Etoiles 1/1977, S. 12-13.
- 47 Joseph Gaudin (Evolène) erinnert sich an ein makabres Erlebnis. Er sei damals ein Schulknabe von etwa 12 Jahren gewesen. «Une paillasse a pris feu!», als während der Fastnacht die *empaillés* auf der Strasse waren. Einer von der anderen Partei habe einen *empaillé* angezündet. Die Umstehenden hätten sofort das Kostüm zerrissen und den brennenden *empaillé* befreit. So habe der rasch aus dem Stroh steigen können und es sei ihm nichts geschehen. Direkt hinter der Kirche habe sich das zugetragen. «Savièse und Evolène sind eine Schande gewesen für das Wallis, so oft hat es Schlägereien gegeben, nicht nur während der Fastnachtszeit», spricht ein greiser Evolener offen heraus. Andere betonten mehrmals und geradezu krampfhaft, dass heute keine *bagarres* mehr stattfänden, an der Fastnacht alle zusammensässen und miteinander ein Glas tranken. Es scheint, dass Konflikte heute nicht mehr an der Fastnacht, sondern bei anderen Gelegenheiten und mit anderen Mitteln ausgetragen werden. Dass die Clans im dörflichen Alltag noch eine Rolle spielen, war entgegen heftiger Beteuerungen wiederholt zu vernehmen («Die von der CVP haben fast alle *commerces* im Dorf und wollen uns [die Christlich-Sozialen] regieren. Sie haben das Geschäft XX, das Restaurant XX, ...»). Wenn heute noch an der Fastnacht Gewalt aufbricht, dürfte dies meist andere Hintergründe haben. Im Februar 1993 war zu beobachten, wie sich das Maskenlaufen mehrmals am Rande von Tätlichkeiten bewegte. Den Ausschlag gaben jedoch situationsbedingte Gründe: In feuchtföhlicher Stimmung akzeptierte das Publikum der Wirtshäuser die Drohgebärden der *pelluches* nicht mehr; nach Alkoholgenuß fielen die Handgriffe der Maskierten

- fester als gewohnt aus. «Tu sais, on est électrique» erklärte einer der *pelluches* selbst die aufgeheizte Stimmung, die durch das Tragen von Maske und Fell, den Lärm der Glocke und den ausgiebige Konsum von Weisswein gesteigert wird.
- 48 Gespräch mit Yvonne Preiswerk, Genf. Selbst der Evolener Joseph Beytrison, *secrétaire communal*, räumt dazu ein: «Il nous manque en fait l'équipement de base: des installations lourdes de remontées mécaniques, une patinoire, des pistes de luge, de ski-bob, etc., pour l'hiver; une piscine, un tennis, un golf, etc., pour l'été. De magnifiques projets existent (télécabine du Pic d'Artsinol, téléphérique du Pigne d'Arolla, télésiège à Arolla, au Tsaté), mais malheureusement ils restent en attente depuis de nombreuses années, car, chose regrettable, chacun travaille pour soi: il existe, et c'est presque inconcevable, quatre sociétés de développement et deux sociétés de remontées mécaniques ... Un peu partout, de nouvelles stations naissent, se développent (Anzère, Nendaz) d'autres font peau neuve (Zinal); pourquoi chez nous en est-on toujours à l'hôtellerie de grand-papa? Si nous ne réagissons pas rapidement, nous serons entièrement dépassés.» In: Etude régionale: Commune d'Evolène (wie Anm.17), S.117, S.118.
- 49 Antonietti, Thomas: Ungleiche Beziehungen. Zur Ethnologie der Geschlechterrollen im Wallis. Sitten 1989.
- 50 Eines der Voten Jeggles lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass es - ohne damit die methodische Reflexion einzuschränken - nicht mehr um die Problematik der Subjektivität gewonnener Daten und deren Interpretation gehe, dass unsere Bemühungen nicht dem Ausschalten der Forscherpersönlichkeit oder dem Tatsachenblick der empirischen Sozialforschung gelten sollten, sondern dass die Transparenz des Forschungsprozesses zu gewährleisten sei. Jeggel, Utz: Zur Geschichte der Feldforschung in der Volkskunde. In: ders. (Hg.): Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse. Tübingen 1984, S.11-46 (Untersuchungen des Ludwig Uhland-Institutes, Bd. 62). Dazu auch: Bausinger, Hermann: Zur Spezifik volkscundlicher Arbeit. In: ZfV 76/1980, S.1-21.
- 51 Schwedt, Herbert: Kulturstile kleiner Gemeinden. Tübingen 1968, S.55f. (Volksleben, Bd.21).
- 52 Das Maskenlaufen, so ist überall zu lesen, war in Evolène reine Männerdomäne. Die Interviews jedoch liefern Belege dafür, dass gelegentlich auch Frauen als *pelluche* auftraten.
- 53 Ausser den Tanzgelegenheiten der Fastnachtzeit gab es solche während den Hochzeitsfesten (*les nocés*).
- 54 Gespräch mit Madeleine Beytrison (*1927); Evolène.
- 55 Gespräch mit Yvonne Pannatier (*1929), Evolène.
- 56 Schwedt, Herbert (wie Anm.51), S.12f.
- 57 Gespräche mit Raymond Georges (*1956) und Eddy Métrailler (*1966), Evolène.
- 58 Nachdem selbst im *vallée du vrai Valais* seit Jahren keine Kornäcker mehr bestellt werden, musste das Stroh für die *empaillés* 1989 von Neuenburg herbeitransportiert werden. Inzwischen liest man bereits: «Notons que cette paille, non coupée, vient traditionnellement [!] de Coudrefin dans le Canton de Vaud.» Allet, Christoph: Une rencontre avec les peluches d'Evolène. In: Gazette d'Hérens No 12/Février 1994, S.5.
- 59 Gespräch mit Benoît Fauchère (*1923), Evolène.
- 60 Bernard Maitre (*1941): Sein Grossvater [Pierre Beytrison, de la Gare, 1876-1956] habe ihm erzählt, der Sinn der *pelluches* sei der, dass sie vor den Wohnhäusern einen *coup de balai* [einen Wisch mit dem Besen] machten, denn dadurch seien die *mauvais esprits chassés* [die bösen Geister verjagt].
- 61 Carruzzo, Felix: Carnaval. In: Treize Etoiles 2/1987, S.41-45.
- 62 Die lokale Fastnacht, oder besser gesagt die Ideen des Regisseurs Francis Reusser von der Evolener Fastnacht, wurden 1988 aufgenommen und waren 1989 in der Sendung «Viva» an der «Télévision de la Suisse romande» zu sehen. Vgl. den Artikel im Nouvelliste vom 5.2.1988, S.2.
- 63 Ausgestellt wurden an die 70 Masken, vor allem solche von Henri Morand, Roger Gaspoz und Raymond Georges; weiter einzelne Stücke von Fauchère und Bovier sowie von Pierre Georges (les Haudères).
- 64 Val d'Hérens, Valais. Hiver 91/92 [Herausgegeben von den Verkehrsvereinen Arolla, Evolène, les Haudères und Villaz, La Sage, La Forcla und Ferpècle]. Sion 1991. Val d'Hérens, Valais. Hiver 92/93. Sion 1992.
- 65 Noch 1989 versicherte Henri Morand, in seinem Leben höchstens drei oder vier Masken nach auswärts verkauft zu haben. Seit 1991 verkauft Roger Gaspoz, der in seiner Museumsstube «Peyo» Traglarven für die Burschen des Dorfes schnitzt, auch hie und da an Touristen eine Maske.
- 66 Einzig beim Maskenschnitzer Henri Morand, der sein Haus ohnehin in ein kleines Museum verwandelt hat, zieren etwa ein halbes Dutzend Tragmasken die Wände.
- 67 Eine Deutschschweizer Familie, seit 20 Jahren Chaletbesitzer in Evolène und somit regelmässige Gäste, machte erstaunte Gesichter, als sie 1990 von der ihnen vollständig unbekannten Fastnacht hörte. Ein französischer Feriengast, der seit 15 Jahren jährlich mehrere Wochen in der Gemeinde zubringt und inzwischen das ganze Tal kennt, antwortete (während der Fastnachtzeit!) 1992, er wisse hier nichts von einem *carnaval* - dafür müsse man nach Monthey oder ins Lötschental gehen.
- 68 Allet, Christoph (wie Anm.58).
- 69 Révélard, Michel: Masques populaires d'Europe. In: Le masque et les 5 mondes. Ministère de la Culture et de la Communication (Hg.). Maison des Cultures du Monde. Paris 1988, S.39-42, hier S.40.
- 70 Burckhardt-Seebass, Christine: Trachten als Embleme. Materialien zum Umgang mit Zeichen. In: Zeitschrift für Volkskunde 77/1981, S.209-226, hier S.210.
- 71 Gyr, Ueli (wie Anm.45), S.688.

«Auf allen Lebensgebieten erweist sich die geographische Abgelegenheit als Ursache der Bewahrung alter Erscheinungsformen. Wenn man die Fasnacht in ihrer uraltesten Gestalt kennenlernen will, muss man die vom Verkehr gemiedenen Bergtäler aufsuchen, beispielsweise das Lötschental im Wallis.

In den ersten Februartagen stürmen unheimliche Gestalten durch die Gassen der verschneiten Siedlungen, Stöcke, Keulen oder Flösserhaken schwingend und ein unmenschliches Gebrüll ausstossend. Ihr Gesicht ist unter einer Holzmaske, die ein einheimischer Maskenschnitzer hergestellt hat, verborgen, ihr Leib ist in Felle gehüllt, und um die Hüften tragen sie eine Kuhschelle. Das sind die 'Roitschäggätä' (Rauchgescheckten), keine Geisterbanner, sondern die Geister selbst.»

Mohler, Hans; Opitz, Franz K.: Fasnacht. Zürich 1963, S.9.

Das Beispiel Lötschen

3.1 Fragende und Befragte

Nach den zahlreichen Publikationen alpinistischer Kreise in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte auch die Deutschschweizer Volkskunde das Lötschental intensiv berücksichtigt. Dieser Zuwendung folgten, mit dem touristischen Aufschwung vervielfacht, die Recherchen der Journalisten und die Fragen der Feriengäste. Wie Hérens für die Romandie, reiht sich Lötschen inzwischen für die deutsche Schweiz unter jene Gebiete, die zum Inbegriff des «Alpinen», des «Echten» geworden sind. Das legitime Interesse der Medienleute, der Besucherinnen und Besucher mag aus der Warte der Einheimischen anders aussehen. Im Lötschentaler Museum werden der Frau an der Kassa Tag für Tag – so empfindet sie – unglaubliche Fragen gestellt, wie: «Haben die Masken auch zur Beseitigung bössartiger Krankheiten gedient?» Eine ältere Frau wimmelt im Dialekt verärgert das deutsche Fernseherteam ab: «Iär Gschpächtil!» – was soviel wie «Ihr Kerle!» heisst. Später ist an den Bildschirmen zu erfahren, dass in diesem Tal der *Gespensbergglaube* noch lebendig sei. Der Pfarrer beklagt sich, dass schon in den ersten Monaten des Jahres drei Schulklassen, die hier eine Lagerwoche verbrachten, zu ihm gekommen seien und ihn über Geister ausgefragt hätten.

Roggenanbau und Sagen, Lawinen und Friedhöfe, Masken und Schafzucht – alle erdenklichen Themen werden immer wieder für Zeitungsartikel, Fernsehbeiträge oder Schularbeiten aufgewärmt, und auf Abruf sollten Original-Einheimische ihre intimsten Erlebnisse dazu ausplaudern, am besten vor Richtstrahlmikrophonen und laufenden Kameras. «Nein, Interview sei dies das letzte gewesen» oder «ich gehe auch nicht in die Stadt und frage da herum, weshalb...» sind Reaktionen, die ich miterlebte. Die 1500 Bewohnerinnen und Bewohner des Tales, die ohnehin jährlich von einigen Hunderttausend Touristinnen und Touristen «besucht» werden, wehren inzwischen oft ab.

Nicht die vielbemühten Qualitäten des Feldforschers, sondern ganz triviale Gründe erleichterten meine «Arbeit» in Lötschen. Dank der Herkunft – beide Elternteile stammen aus dem Tal – hatte ich hier seit meiner Kindheit jährlich einige Wochen, manchmal Monate zugebracht, zwei Schuljahre absolviert und den höchstalemannischen Dialekt – selbst für Schweizer aus dem Unterland schwer verständlich – als Elternsprache mitbekommen. Von der Mithilfe auf der Landwirtschaft bis zum Gelegenheitsjob als Verkäufer touristischer Artikel hatte ich das Tal in seinen gegensätzlichsten Facetten erlebt. Nach der üblichen «Situierungsphase» («Ach so, du bist der Sohn von K. und M., das sind die

Familien B. und S.) fand ich unschwer Kontakt zu allen Altersstufen und in allen Dörfern. Doch verzichtete ich angesichts der eingangs geschilderten Lage auf Fragebogen und meist auch auf Bandaufnahmen. Die ungezwungenen Gespräche¹ führten, selbst wo ich dies gar nicht beabsichtigte, sogar zu selten angeschnittenen Themen wie den Verdienst durch das Maskenschnitzen, die Krise des Brauches oder die Konflikte mit Behörden und Dorfbewohnern. Die Vertrauenssphäre zu Einheimischen spielte mir Aussagen, Objekte und Erfahrungen zu, die dem Fremden eher verborgen blieben.

Umgekehrt ist auch möglich, dass man gerade dem Insider manches verschwiegen – was man einem sympathischen Gast vielleicht erzählte, der ja das Tal bald verlassen und den man kaum wieder treffen würde. Doch das Gesehene und Gehörte sollte mir genügen, um zwischen Verschweigen und Veröffentlichen einige Entscheidungsprobleme zu stellen: Wie in Hérens galt es einerseits, sorgsam mit den intimen Gesprächsinhalten jener umzugehen, die zu Freunden geworden waren. Andererseits sah ich mich mit delikaten Aussagen z.B. zur Kommerzialisierung oder zu Personen, die man mir als «Feinde» darstellen wollte, konfrontiert. Wo es letztlich um Dorfrivalitäten oder Clanstreitigkeiten ging, wäre im Falle einer Publikation auch ohne namentliche Erwähnung vielen Einheimischen klar, wer sich hinter den Aussagen verbergen und wer damit gemeint sein musste. Wie in Hérens musste die Anonymität der Informanten gewahrt bleiben; pikante Details liess ich weg oder anonymisierte sie derart, dass sie weder einen Hinweis auf die Herkunft enthielten noch eine eindeutige Zielgruppe betrafen.

Die Dissertation stellt eine Fortführung der 1987 verfassten Lizentiatsarbeit dar, die sich allein mit dem Maskenbrauchtum des deutschsprachigen Untersuchungsbeispiels (Lötschen) auseinandersetzte. Nebst einem deskriptiven Abriss des lokalen Geschehens, einer wissenschaftsgeschichtlichen Übersicht und der Präsentation der Quellen standen darin erste Fragen der Typisierung und ihrer gesellschaftlichen Hin-

tergründe zur Diskussion. Inzwischen liessen sich die Archiv- und Museumsrecherchen kontinuierlich vervollständigen und die aus Literatur und Interviews gewonnenen Kenntnisse erweitern. Schliesslich musste die Materialmenge aus einem synchronisch (Feldforschung mit Interviews und teilnehmender Beobachtung) und diachronisch (Archivalien, Sachgüter, Literatur) angelegten Verfahren einer rigorosen Selektion unterzogen werden.

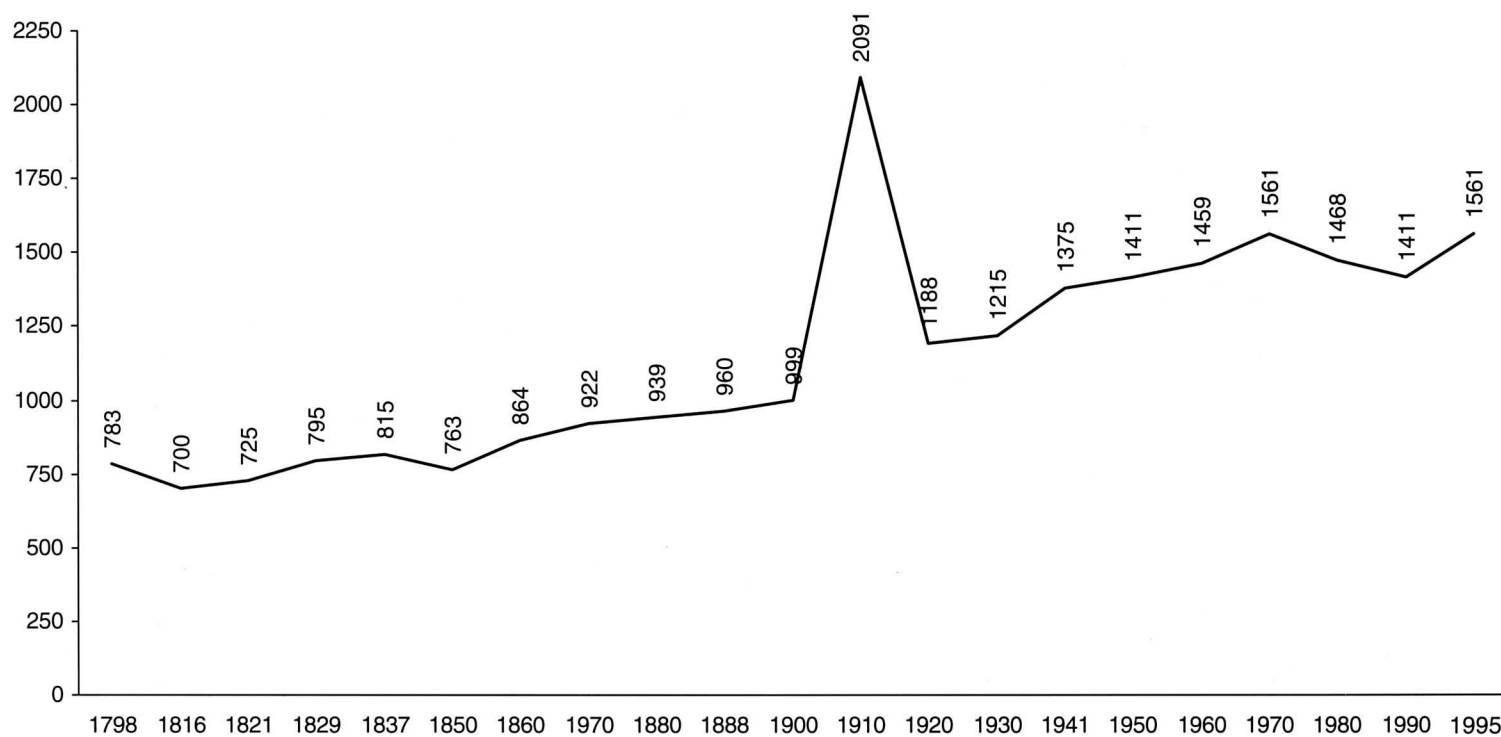
3.2 Die Natur und ihre Kultivierung

Lötschen, dessen Anfang in den Eismassen der Jungfrauregion liegt, mündet nach etwa 25 Kilometern in der Gegend zwischen Raron und Leuk ins Rhonetal. Das längste Seitental nördlich der Rhone wird von der Lonza entwässert. Die schroffe Mündungsschlucht verwehrt im unteren, NS orientierten Talabschnitt eine dauerhafte Besiedlung. Nur wenige Plätze in der V-förmigen Schlucht erlaubten den Leuten aus Steg und Gampel eine temporäre Nutzung als Maiensäss. Der obere, SW-NE gerichtete Talabschnitt weitet sich zu einem glazialen Trogtal. Inmitten fruchtbarer Böden liegen die Dörfer Ferden (1370 m), Kippel (1370 m), Wiler (1420 m) und Blatten (1540 m), letzteres mit den heute noch ganzjährig bewohnten Weilern Ried (1500 m), Weissried (1700 m) und Eisten (1580 m).

Das niederschlagsarme Sommerhalbjahr der inneralpinen Zone – im Wallis liegen die Orte mit der landesweit geringsten Niederschlagsmenge – erforderte auch in Lötschen ein ausgeklügeltes Bewässerungssystem. Irrigation, Fruchtwechsel und Düngung trugen zu einer, in Abhängigkeit von Insolation und Bodenbeschaffenheit bewusst gewählten, optimierten Nutzung der verschiedenen Areale bei. Die fruchtbaren Böden der Talsohle trugen auf der dem Süden zugewandten Sonnseite Äcker, die zur Selbstversorgung mit Kartoffeln und Getreide ausreichten. Die Wiesen auf der Schattseite des Tales mehrten die Heuerträge für die langen Winter. Selbst die auf 2000 m Höhe gelegenen Glazialtröge der Seitentäler zur Lonza ermög-

Grafik 4

Wohnbevölkerung der vier Lötschentaler Gemeinden Ferden (inkl. Goppenstein), Kippel, Wiler und Blatten



1906-1913: Während der Bauzeit des Lötschbergtunnels der Bern-Lötschberg-Simplon Bahn wohnten auf der Grossbaustelle am Südportal bei Goppenstein total über 3000 Personen (vor allem italienische Arbeitskräfte mit ihren Familien). Nach der Eröffnung des Tunnels blieb einer der Arbeiter, alle anderen verliessen den Ort.

Quellen: Statistisches Jahrbuch der Schweiz, Statistisches Jahrbuch des Kanton Wallis, Schweizerische Volkszählungen 1860 ff.

lichten mit ihren grasreichen Alpgründen eine sommerliche Bestossung mit Vieh. Zwischen der Zone der Alpweiden und den Dörfern im Talgrund erstreckten sich, zentrale Rohstofflieferanten und Garanten gegen den weissen Tod zugleich, ausgedehnte Lärchen- und Tannenwälder.

Dieses Management der Ressourcen (reale Erbteilung und Streuung der Gemeinde- oder Pfrundgüter, Verteilung der Wasserrechte usw.) erschien einem dichotomischen Denken der letzten Jahrzehnte befremdlich, das allen «Fortschritt» begrüsst und diesen gegen die «Rückständigkeit» ausspielte. Im Falle der (in Berggebieten häufigen) Verwüstungen durch Naturgewalten aber garantierte das traditionelle System den individuellen wie kollektiven Bodenbesitzern ein ausgewogenes Risiko: Der beschränkte Boden- oder Ernteverlust bei Lawinnenniedergängen, bei Hochwassern, Steinschlag oder gar bei Schneefall im Sommer (!) verhinderte den plötzlichen wie vollumfänglichen ökonomischen Ruin ganzer Familien oder Korporationen. Weiter wurde als lebensnotwendige Einrichtung der Subsistenzwirtschaft erkannt: «Aufgrund der verschiedenen Mikro-Klimata in diesem Gebiet braucht jeder Haushalt Zugang zu den jeweils verschiedenen Höhenlagen, der einen jahreszeitlich angepassten Anbau auf allen Stufen ermöglicht; diese Tatsache verleiht auch dem System der Realteilung und der damit einhergehenden Zerstückelung des Bodens Rechtfertigung»². Ein Teil der reproduktiven Arbeiten, dazu zählten auch die Verbauung der Wildwasser und der Unterhalt der Wege und Stege, war nur im Kollektiv zu bewältigen³. Eine intensive Bewirtschaftung bis zum Rande der Anökumene und die gleichzeitige Erfahrung um die katastrophalen Folgen der Übernutzung pendelten sich in einem «typisch» alpinen Landschaftsbild ein. Ein Landschaftsbild, das heute als einzigartige Überformung einer Berglandschaft empfunden und folglich als schützenswerte Kulturlandschaft deklariert wird, während diese neuerdings wieder zu einer *Naturlandschaft* zurückzufinden beginnt – oder zurückzukehren droht, wie andere mahnen⁴.

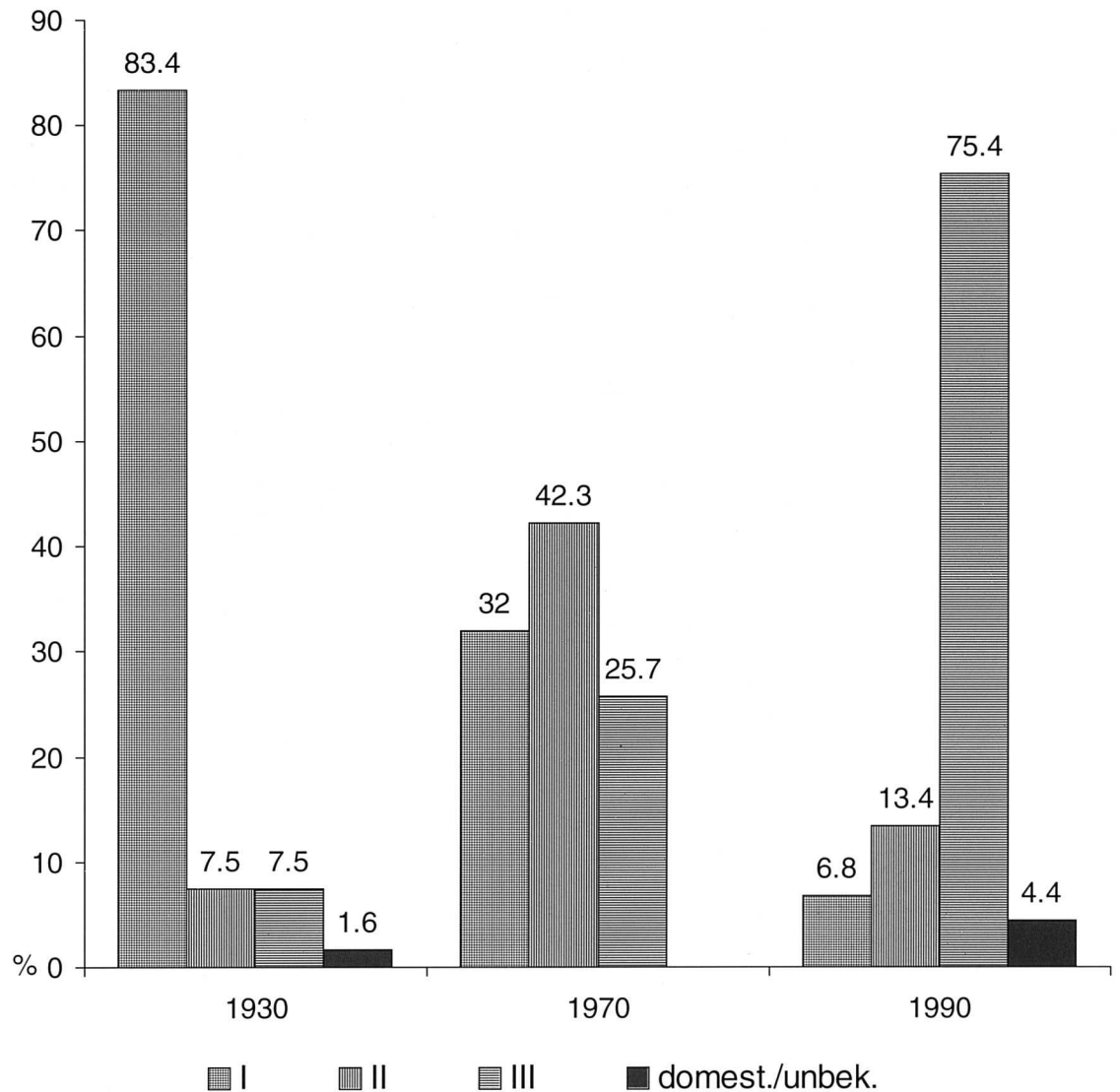
3.3 Von der Autarkie zum Aluminium

Auch hier verzichte ich auf einen Abriss der älteren Talgeschichte und setze mit jenen Prozessen ein, die in unserem Zusammenhang von Bedeutung sind. Mit dem starken Anstieg der Bevölkerung war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Kapazität des Bodens bald ausgeschöpft, so dass Verarmung und Auswanderung zunahm; die Zahl der Ledigen und der spät Verheirateten stieg an. Erst mit dem Aufkommen des monetären Systems wurde die unmittelbare Abhängigkeit von der Landwirtschaft sukzessive aufgehoben. Während sich die Landwirtschaft dank neugeschaffener Verdienstmöglichkeiten auf die Emigrationsziffern langfristig stabilisierend auswirkte, leitete sie gleichzeitig den Abgang des primären Sektors als vorrangiger Ernährungsgrundlage ein. Dazu erwähnen die Betroffenen regelmässig den Ausbau der Talstrasse in den 1950er Jahren: Talauswärts verliessen auf der neuen Strasse die jugendlichen Pendler das Tal, während auf ihr nun Camions Lebensmittel in die Dörfer brachten und Privatautos in der Sommersaison zu den ersten Verkehrsstaus und bisher für unmöglich gehaltenen Touristenströmen führten. Hier ist von einem eigentlichen Fortschrittsschub zu sprechen, der im Verlauf von zwei, drei Jahrzehnten zu einem tiefgreifenden wirtschaftlichen Umbruch führte. Als wichtige Daten sind die Eröffnung einer grossen Aluminiumhütte am Taleingang (Alusuisse Steg) 1961 und die Eröffnung der Luftseilbahn Wiler-Lauchernalp (Beginn des Wintertourismus im Tal) 1972 zu nennen.

Parallel dazu vollzog sich ein sozialer Wandel, der sich z.B. an der Zusammensetzung der Bevölkerung ablesen lässt. Bis nach dem Zweiten Weltkrieg waren in den Lötschentaler Gemeinden durchschnittlich 88,7% der Einwohnerinnen und Einwohner auch Gemeindebürger, 9,2% stammten aus einer benachbarten Tal- oder einer anderen Walliser Gemeinde, 1,9% waren Schweizer und 0,2% Ausländer (was laut dem lokalen Empfinden in etwa das Gleiche war)⁵. Die Burgergemeinde⁷ hütete ihre Privilegien mit einer restriktiven Einburgerungspraxis. Anhand der

Grafik 5

Beschäftigung nach Wirtschaftssektoren



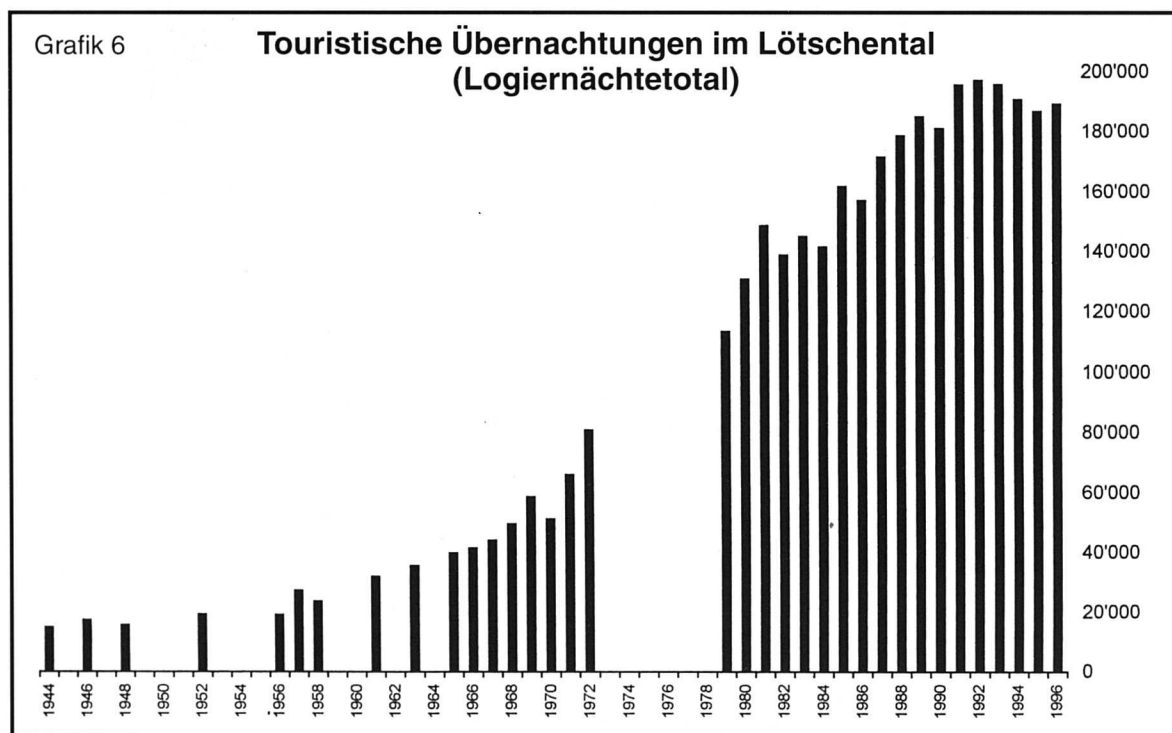
Quellen: Eidgenössische Volkszählungen 1930, 1970, 1990.

lebenswichtigen Bedeutung, die den Gemeingütern in der Subsistenzwirtschaft zukam, wird die Abschottung verständlich. Eine gewisse Intoleranz in religiösen Fragen und eine allgemeine Abwehrhaltung verhinderte in den Munizipalgemeinden des Tales selbst den Zuzug von Schweizerinnen und Schweizern. Wer sich in den 1930er Jahren als Andersgläubige(r) in einem der Dörfer verheirateten oder hier Boden erwerben wollte, sah sich schier unlösbaren Problemen gegenüber. Nur wenige, wie etwa der Maler Albert Nyfeler⁸, überwand sie. Die damals dauernd im Tale wohnenden Fremden liessen sich an einer Hand aufzählen. Seit den 1960er Jahren haben viele Auswärtige im Tal Immobilien erworben und einige selbst ihren Wohnsitz in die Berggemeinden verlegt. Ein 70jähriger Wiler bemerkt dazu, ob einer Zürcher, Engländer oder was auch immer sei und

seine Papiere auf der Gemeinde deponiere und hier wohne, dessen achte heute niemand mehr – Ansichten, die vor 50 Jahren undenkbar waren.

3.4 Die Lötschentaler Fastnacht. Ein Résumé

Die lokale Fastnacht kannte bis über den Zweiten Weltkrieg hinaus eine Vielzahl von Figuren und Veranstaltungen, die im Umbruch der 1950er und 60er Jahre verschwanden oder zumindest Änderungen erfuhren. Parallel dazu bürgerten sich bisher unbekannte Erscheinungen ein. Der Zwischenkriegszeit, dem ihr folgenden Wandel und den seit den 1970er Jahren eingetretenen Verhältnissen gelten die zusammenfassenden Bemerkungen, die im ersten Teil jedoch keineswegs den Eindruck eines Ursprungszustandes erwecken sollen.



Quellen: Statistisches Jahrbuch der Schweiz. Statistische Hefte, Sonderberichte: Der Tourismus im Kanton Wallis, Bern 1957 ff. Le mouvement hôtelier en Suisse en 1934 ff., hrsg. vom Eidg. Stat. Amt, Bern. Jahresberichte Verkehrsverein Lötschental.



Abb.34: Die *Tschäggättä* mit Schaf- oder Ziegenfellen, Kuhglocken und einer grossen, fast immer anthropomorphen Maske aus Arvenholz. Kippel, vermutlich 1920er Jahre.

Zu Beginn dieses Jahrhunderts war das Maskenlaufen von drei Figuren bestimmt. Diese hatten sich mit Gesichtsmaskierung und Körperverkleidung immer verunkennlicht und gaben ihre Identität selbst anlässlich der Bewirtung in Privathäusern selten preis. Frauen wurden explizit durch die Männer oder implizit durch die physischen Anforderungen vom *Tschäggättun*⁹ und *Maschginun* ausgeschlossen. Die dritte Figur der *hipschun Liit*/*hipschun Maschgini* eröffnete ihnen aber eine Möglichkeit zur Teilnahme an Maskierung und Kostümierung. Freundlich agierende, ruhige und schöngekleidete *hipschi Liit* in ihren Trachten oder städtischem Modegewand standen – analog der auch andernorts konstatierbaren Polarität fastnächtlicher Figuren – in schroffem Gegensatz zu den sich feindlich gebärdenden, lauten und wüst-

gekleideten *Tschäggättun* (Abb.34) und *leidän Maschginun* (Abb.35); Gestalten, die die Dörfer während der Fastnachtszeit regelrecht terrorisierten. Schon die frühe Literatur thematisiert, wohl der auffallenden Holzmasken und des rohen Treibens wegen, meist nur die *Tschäggättä*, seltener die *Maschgini*, kaum die *hipschun Liit* (Abb.36) und erst recht nicht diejenigen, die davon betroffen waren – doch dank verschiedener anderer Aktivitäten auch ihre Fastnacht kannten.

War das Maskenlaufen zwischen Lichtmess und Aschermittwoch Sache der jungen Ledigen, in erster Linie der Männer, verbrachten Verheiratete und ältere Ledige am Schmutzigen Donnerstag, am Gidismontag und -dienstag bei Kartenspiel und Gesprächsrunden gesellige Stunden: Was das Arbeitsethos ansonsten verbot und als



Abb.35: (Leidi) Maschgini. Die leid (wüst) Maskierten in Lumpen und alten Kleidungsstücken, Masken aus Stoff oder papier maché. Kippel, 1915/20.

vertane Zeit oder verwerfliches Nichtstun eingestuft wurde, war an den grössten Fastnachtstagen erlaubt, ohne dass jemand Sanktionen der sozialen Kontrolle zu gewärtigen hatte. Im alltäglichen Arbeitsrhythmus brachten die allgemein gebilligten und regelmässig wiederkehrenden Freiräume (Kirchweihen und Kapellenfeste, Gemeindefest, wichtigste Fastnachtstage, Erwachsenenspiele mit anschliessender Festlichkeit usw.) einen Ausgleich zur physischen wie psychischen Beanspruchung.

Alten und Jungen, Eheleuten wie Unverheirateten offen stand auch der Besuch der Fastnachtstheater: Lustspiele, bei denen man, so eine der Aussagen für die Zeit um 1940, *hed Buichwee ghabäd van barm* (vor lauter) Lachän. Dass sich eine ältere Generation bis heute an Titel und Inhalte damaliger Fastnachtstheater erinnert, die Rollenbesetzung noch kennt und kernige Aussprü-

che oder ganze Passagen zitiert, wirft ein Licht auf die Bedeutung, die dem Anlass über den Moment hinaus zukam.

Den Ledigen vorbehalten war der Fastnachtstanz im Gemeindehaus am Gidismontag und -dienstag (Abb.37). Als alleiniger offiziell erlaubter Tanzanlass im Jahreslauf wird er in der Literatur gelegentlich gestreift und als wichtigste oder geradezu einzige Gelegenheit zur Annäherung der Geschlechter dargestellt. Ohne den Stellenwert dieser Tanzveranstaltung zu schmälern, lassen solche Behauptungen auf eine bescheidene Kenntnis örtlicher Gegebenheiten schliessen, insbesondere was die dezentral zu bewältigenden landwirtschaftlichen Arbeiten im Jahreslauf und die daraus resultierenden Kontakte zwischen Jugendlichen betrifft.

Während der Fastnachtszeit fanden sich die 16- bis 19-jährigen Mädchen jeden Nachmit-

tag in einer anderen Wohnung zum *Chlein* (Klein) Dorf zusammen, während die volljährigen Töchter den *Gross Dorf* besuchten. Diese täglichen Zusammenkünfte dienten der Unterhaltung, manchmal dem Tanz und wurden gerne von maskierten Burschen heimgesucht. Hier wurden auch mündliche Erzählungen und Liedgut tradiert, doch galt das Beisammensein in den privaten Stuben eigentlich der Einübung weiblicher Hausarbeiten (Spinnen, Strohflechten, Sticken usw.). Mit dem Hinweis auf Geselligkeit ist demnach der sozialisierende Charakter dieser Nachmittage nur einseitig angedeutet; bis zu den 1940er Jahren wurde hier fachliches Wissen zu geschlechtsspezifischen Handarbeiten weitergegeben. Zusammen mit einem gelegentlichen Tanz der *hipschun Liit* in den Wohnstuben und der etwaigen Bewirtung Maskierter in den Häusern nahmen die Handarbeitsnachmittage befreundeter Töchter privaten Charakter an, während sich die übrigen Veranstaltungen (trotz passiver Rolle bestimmter Bevölkerungsgruppen) in der Öffentlichkeit abspielten.

Weitere Aktivitäten an der lokalen Fastnacht, in der bisherigen Literatur gleichermassen vernachlässigt, betrafen die Hausfrauen. Der volle Fleischhafen auf der Feuerstelle, unfehlbares Anzeichen des Festtages, lockte die (unmaskierte) Jugend am Schmutzigen Donnerstag zu boshafte Streichen oder bot ideale Zielscheibe für eine zu begleichende Rechnung. Das Stehlen und Verbergen des Fleischtöpfes erlosch bis um 1900 (wie der Gebrauch der gefürchteten *Tschäggättunschprizza* (Abb.39) und des Aschensackes¹⁰ (Abb.38). Bis über den Zweiten Weltkrieg hinaus pflegte man hingegen das Backen von Küchlein *am Aaltn Fasnacht*, dem Sonntag *Invocavit*. *Chiächlini*, nicht nur eine fastnächliche, sondern eine allgemein festtägliche Komponente des Speisezettels, gelangten bei den Marksteinen des Jahres- und Lebenslaufes als unabdingbare Bestandteile des Festmenüs auf den Tisch. Die Bemerkung *schì hed gchiächlud* war quasi Synonym für: das Fest steht bevor. Mit dem Besuch der *Cheminguggär*, der Bewirtung der Kaminschauer und ihrer Entlohnung in Naturalien erfuhr der notwendige Vorgang der



Abb.36: *Hipschi Maschgini*, auch *Hipschi Liit* genannt, Wiler, 1966.

jährlichen Kaminkontrolle einen geradezu rituellen, überhöhten Ablauf. Die dabei angebotenen Küchlein sind, zusammen mit dem ehemaligen Maskenlaufen am Samstag nach Aschermittwoch, Reminiszenzen einer einst längeren Dauer der Fastnachtszeit.

Die Fastnacht, wie sie laut den Aussagen bis in die 1940er Jahre ausgeübt wurde, ist von einem krassen Gegensatz der schönen und wüsten Gestalten, der Brutalität der *Tschäggättä* und der ausgelassenen Stimmung der Theater, der Gewaltanwendung der *Maschgini* und den Gesängen im *Gross Dorf* gekennzeichnet. Die Bevölkerung war in Aktive und Passive, Ausübende und Erduldende geteilt. War beim Maskenlaufen die Mehrheit des Dorfes ausgeschlossen, öffneten sich die Fastnachtstheater über den kommunalen Rahmen hinaus. Furcht und Freude, Aggression und Integration erge-



Abb.37: Was auswärtige Beobachter selten registrierten, waren für die Bevölkerung wichtige Fastnachtsaktivitäten, zum Beispiel der Fastnachtstanz, den Albert Nyfeler um 1930/35 im Gemeindehaus von Kippel festhielt.

ben ein widersprüchliches Bild des Brauchkomplexes.

Die 1950er und 60er Jahre als Wandel zu apostrophieren ist insofern problematisch, als damit die vorangehenden und nachfolgenden Jahrzehnte den Eindruck statischer Verhältnisse erwecken. Dass Werden und Vergehen auch den vermeintlichen Ursprungszustand prägten, wurde für das Untersuchungsgebiet mit dem Verschwinden von *Tschäggättunschrizza*, Aschensack und Stehlen des Fleischhafens evident. Doch haben die dem Zweiten Weltkrieg folgenden

Jahrzehnte den Brauch in einiger Hinsicht geradezu in sein Gegenteil verkehrt, so dass die Zeit zwischen ca. 1950 und 1975 als eigentliche Zäsur erscheint.

Die *hipschun Liit*, um mit den Figuren zu beginnen, befanden sich bereits in der Zwischenkriegszeit gegenüber den *Maschginun* und *Tschäggättun* in der Minderheit. Im Verlaufe der 1970er Jahre verschwanden sie von der Bildfläche und sind heute selten zu sehen. Mit der Modernisierung der Wohneinrichtung, vor allem dem Aufkommen der Teppiche, fiel die Mög-



Abb. 38: Maskierte schlugen und warfen mit dem Aschensack, um Zuschauer aus einiger Entfernung zu erreichen: Neben den drei *Tschäggättä*n führt das *Maschgin* oder *Ootschin* rechts den Aschensack mit. Tuschzeichnung von Karl Anneler, um 1915. Einzig bekannte Darstellung des Aschensackes.

lichkeit der Hausbesuche und damit ein zentrales Betätigungsfeld dieser Figuren dahin. Das Interesse nahm um so mehr ab, als sich die *hipschun Liit* seit jeher den Nachstellungen der beiden wüsten Figuren ausgesetzt sahen. Bei der (temporären) Emigration der Trägerschaft rückte für diese Figur keine jüngere Altersklasse nach – nicht nur infolge der Schwierigkeit, alte Trachtenteile zu beschaffen, sondern auch wegen des fehlenden Interesses in- und ausserhalb des Tales an dieser Figur. Denn seit Jahrzehnten schon hatten andere Gestalten alle Aufmerksamkeit auf sich gezogen: die *Tschäggättä*.

Die grossen polychromen Holzmasken hatten seit den 1930er Jahren internationale Bekanntheit erlangt, doch mussten sich deren Träger nun Änderungen unterwerfen, die das Maskenlaufen auf verschiedenen Ebenen tangierten. Bisher galt die Herrschaft der *Tschäggättä* wie ein ungeschriebenes Gesetz, und selten waren die Fälle, in denen sich jemand den Gewalttätigkeiten zu widersetzen wagte. Der sozioökonomische Wandel der Nachkriegszeit beschleunigte die Auflösung (oder zumindest Lockerung) der «Dorf-gemeinschaft» oder – so ist je nach Standpunkt in der allgemeinen Literatur zum Berggebiet nach-



Abb. 39: Gelegentlich bedienten sich die Maskierten einer Spritze (einzig bekanntes Exemplar. Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basel).

zulesen – förderte die Emanzipation des Individuums. Was jedenfalls die Mehrheit der Bevölkerung früher stillschweigend über sich ergehen liess, rief nun lautstarke Proteste und brachiale Gegenwehr hervor¹¹. Bis in die frühen 1970er Jahre hatte sich das Treiben der *Tschäggättä* derart zivilisiert, dass anstelle realer Grobheiten

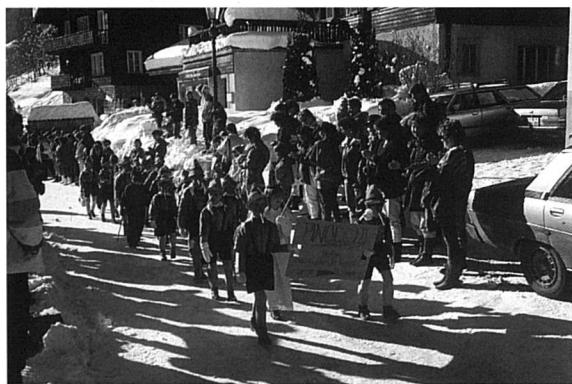


Abb.40, 41, 42: Zusammen mit der Saalfastnacht ist der Umzug eines der wichtigsten Elemente, das an der Lötschentaler Fastnacht rasche Aufnahme fand. Umzug in Wiler, 1988 und 1997.

nur noch Drohgebärden geübt wurden. Gleichzeitig zur einheimischen Gegenreaktion auf das unumschränkte Treiben der *Tschäggättä* bekundeten jedoch fremde Besucher Mühe mit den im Umzug gebändigten Gestalten: «Die eigentlichen wilden Lötschentaler-Masken mit den Schaf- und Ziegenfellen machten mir den grössten Eindruck. Ich wunderte mich zwar über den durchaus ruhigen und wenig dramatischen Ablauf dieses

Umzuges und wartete eigentlich den ganzen Nachmittag über auf eine oder mehrere Maskierte, die sich etwas wilder gebärden würden.»¹²

Auch das Erscheinungsbild war einem Wandel mit konträren Tendenzen unterworfen: Einerseits hatte etwa die zur Tradition erhobene Verhüllung der Schuhe und Beinpartien mit Sackstoff die *Tschäggättä* zusätzlich verunkennlicht,

andererseits gaben immer mehr Maskenläufer ihre Identität durch das Hochheben der Larve preis. Der paradoxe Gegensatz wird insofern verständlich, als hier Objektivationen verschiedener Funktionsebenen zusammentreffen: gefragte Archaisierung und überflüssig gewordene Anonymisierung. Mit der (allgemein zu beobachtenden) Reglementierung der Kostümierung erfuhr die an das Tal herangetragene Vorstellung von «Tradition» Konkretisierung und folgte zusätzlich dem Trend zur Archaisierung. Das Verzicht auf Anonymität aber stellt lediglich den Wegfall einer sinnlos gewordenen Gepflogenheit dar (welche die im wortwörtlichen Sinne um Luft ringenden Maskenläufer erst noch behinderte).

Weiter hat das kompetitive Element, institutionalisiert in den jährlichen Maskenprämierungen, die Energie der Brauchtumsträger von der physischen (zumindest partiell) auf die psychische Ebene verlagert, indem die Anstrengungen anstelle des Ausübens von Gewalt nun dem Sieg über die kostümierten Konkurrenten gelten. Der Wettbewerb zerstörte die unspektakulären, einfachen Formen früher gängiger Kostümierungen oder drängte sie in eine zeitliche und örtliche Peripherie (z.B. in die Nachtstunden oder in die Gemeinden des Tales, wo keine Prämierungen stattfinden). Nach offensichtlicher Bevorteilung der Wiler Teilnehmer¹³ blieben Maskenläufer anderer Gemeinden der Veranstaltung erst recht fern. Gleichzeitig wirkten sich Prämierungen aber stimulierend auf eine Teilnahme aus, deren Erfolg die Preisgekrönten auf der Bühne in Siegespose feierten. Der Wettbewerb führte auch zu einer Stilisierung, die in den sogenannten *Salontschäggättun* gipfelte. Deren weichmacher-gespülte Felle und ritualisierte Drohgesten demonstrierten ein bisher unbekanntes Aussehen und Auftreten (Abb.43 und 44).

Ein adäquates Abbild haben die heterogenen Erscheinungen der lokalen Fastnacht im Umzug gefunden. So treten am letzten Fastnachtsamstag in Wiler etwa Kinder als Märchen-gruppen, Jugendliche als Ölscheiche und Erwachsene als Parodie auf den kantonalen Strassen-unterhaltungsdienst auf. Die humoristischen Sujets, die im Verlauf des verflossenen Jahres die Öffent-

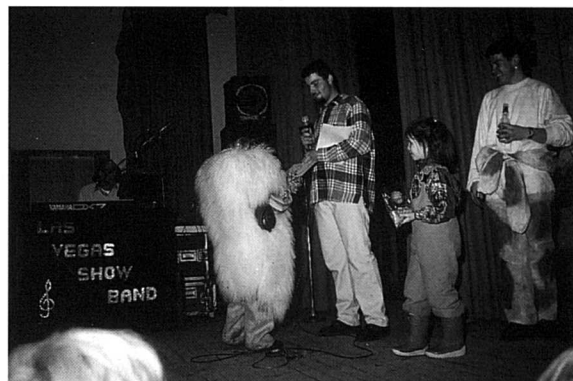


Abb.43 und 44: Der Umzug endet mit der Prämierung der Maskierten in der Mehrzweckhalle, wo sich *Tschäggättä* auf der Bühne in Pose setzen. Das Verhüllen der Beinpartie und das Tragen eines makellosen Pelzes sind quasi zum Obligatorium geworden. Die Prämierung findet inzwischen auch für die *Minitschäggättä* nach dem gleichen Muster statt.

lichkeit bewegt hatten, werden von den «traditionellen» *Tschäggättun* und *Maschginun* begleitet. Dieser Umzug, den Pfarrer Huber 1966 mit der Absicht ins Leben rief, «das Tschäggättun in die Zukunft hinein zu retten» und anlässlich der Fastnacht «die Leute einander näher» zu bringen¹⁴, wirkte sich zeitweise konträr zur ursprünglichen Intention aus. Analog den oben erwähnten Prämiierungspraktiken bestimmten auch hier Familienpolitik und dörflicher Partikularismus die Preisverteilung. Die Zahl der unter Protest fernbleibenden Maskenläufer war in den 1980er Jahren so gross, dass der Umzug eher ein Bild des Untergangs denn der Wiederbelebung abgab. Der Verkehrsverein sinnierte bereits über fördernde Massnahmen. Trotz gelegentlicher Tief-schläge hielt sich der Umzug und stellt heute ein



Abb.45: Bei der Bevölkerung stiessen Kinder als *Tschäggättä* (*Minitschäggättä*) und improvisierte Kostümierungen (Mischformen aus alten und neuen Maskierungen) lange Zeit auf wenig Akzeptanz...

nicht mehr wegzudenkendes Moment der Talfastnacht dar. Vom Kindergarten bis zu den Dorfvereinen der Jugendlichen und Erwachsenen getragen, vermag der Umzug die Mehrheit der Bevölkerung mit städtischen Formen der Fastnacht zu familiarisieren, mit Neuerungen, die sonst auf wenig Akzeptanz stossen. Denn ausserhalb des Umzugs werden maskierte Kinder oder Mischtypen zwischen «originalen» einheimischen Kostümierungen und Warenhausgestalten nicht immer als spielerische oder kreative Figuren anerkannt, sondern oft kritisiert und abgelehnt. Nachdem gerade im Bereich der Fastnacht das Brauchverständnis der früheren Fachvolkskunde dem «Volk» eigen ist, wird von diesem die Entwicklung an den früheren, als unveränderten Urformen verstandenen Zuständen gemessen und als minderwertig abqualifiziert¹⁵.

Das Tanzmonopol der Ledigen von Gidismontag und -dienstag wurde in den 1940er Jahren durch die Skibälle gebrochen und ist seither von einer ganzen Reihe sommerlicher Feste (z.B. der Gesangs- und Musikvereine mit Unterhaltungsabenden) abgelöst worden. Durch das Verschwinden von *Gross und Chlein Dorf* und das Abgehen des zweitägigen Fastnachtstanzes entstand eine Lücke, die von den Fastnachtstäben der Erwachsenen geschlossen wurde und zusätzlich den Teilnehmerkreis erweiterte, zumal Tanz und Unterhaltung nun allen Altersstufen offenstehen. Ob solche Novationen im Tal auf Annahme oder Ablehnung stossen, hängt sowohl von ihrer Charakteristik als auch von

den verantwortlich zeichnenden Organisatoren ab: Wenn die Dorfvereine einen Ball durchführen, vermag sich der Anlass zu einem eigentlichen Dorffest zu entwickeln, an dem Verheiratete wie Ledige, Junge und selbst Greise bis tief in die Nacht teilnehmen. Die Auftritte Maskierter, deren Prämierung und weitere, teils improvisierte Darbietungen sorgen für anhaltende Heiterkeit. Die Stimmung bietet auch Gelegenheit für ungezwungene Gespräche und Geselligkeit quer durch Generationen und Parteien. Anlässe dieser Art vereinigen Dorfbewohner während der Vorbereitung; über einzelne Episoden des Festes wird noch Tage danach gesprochen. Der gemeinschaftsstiftende Charakter dieser Maskenbälle ist nicht zu unterschätzen; die im Tale bisher unbekannte Saalfastnacht erweist sich geradezu als Chance für die Konsolidierung dörflicher Identität. Ähnliches gilt für den *Bunggl*, früher Synonym für *Chlein Dorf*, heute der abendliche Discobetrieb. Während nachmittags am Kleinen *Bunggl* die 9- bis 14jährigen teilnehmen dürfen, ist die eigenständige Nachtveranstaltung der Jugendlichen von den bis zu 20, 25jährigen frequentiert. Diese Veranstaltung kann, durch die Jugend von einer Gemeinde zur nächsten besucht, analog den sportlichen Treffen die dörflichen Grenzen sprengen und innerhalb der Talschaft integrative Funktionen erfüllen.

Im Verlauf der letzten 10, 15 Jahre liess eine Zentrierung des Fastnachtsgeschehens auf die Oberwalliser Agglomerationen (Visp, Brig-Glis, Naters) die Aktivitäten in den kleineren Gemeinden verebben, so dass heute an einigen Orten quasi keine Fastnacht mehr stattfindet¹⁶. In Lötschen hingegen stiessen moderne Formen der Fastnacht auf entsprechendes Potential, schlossen an eine langjährige, formal und funktional zwar unterschiedliche Fastnachtstradition an und bewirkten eine Intensivierung des Geschehens. Im Vergleich zu den fastnächtlichen Fernseh-spektakeln der Deutschschweizer und deutschen Städte und den nach ihnen kopierten Veranstaltungen der Oberwalliser Zentren erscheint das lokale Geschehen manchen Einheimischen zwar fad und farblos. Doch zeigen die Maskenbälle

und Prämierungen, ein erweiterter Umzug, neue Kostümierungen, Satire und Guggenmusiken, dass Neuerungen aufgenommen und, inzwischen einer breiten Bedürfnislage entsprechend, diversifiziert worden sind. Potentielle Reibungsflächen zwischen der «neuen» und der «alten» Fastnacht scheinen vorderhand geglättet: Zwar ist das *Tschäggättun* noch immer nicht vereinsmässig organisiert¹⁷, doch auf ein allgemein toleriertes Mass zivilisiert worden. Trotz aller Veränderungen gibt es im Tal keine bezahlten Maskenläufer (wie bereits seit Jahren zwecks Unterhaltung der Touristen gefordert). Selbst die Teilnahme am Umzug geschieht aus eigenem Antrieb, wobei das kompetitive Element heute ausschlaggebender sein mag als die für das Selbstbewusstsein nicht unbedeutenden Hundertschaften von Zuschauern. Seit 1988 schliesslich trifft sich nachts eine steigende Zahl junger Männer aus allen Gemeinden, um als *Tschäggättä* das ganze Tal heimzusuchen: weder einer Schaustellung noch der Erhaltung einer Tradition wegen, sondern in erster Linie zum eigenen Vergnügen, des gemeinsamen Erlebnisses wegen, ursprünglich auch als Reaktion auf das Verbot des nächtlichen Maskenlaufens durch die Ortsbehörden. Die Maske ist hier nicht zum Fetisch der Heimat verkommen¹⁸, sondern das spontane Maskenlaufen gehört in diesem Falle, wie neuerdings Schnitzelbänke und Guggenmusiken, zu einem in steter Bewegung begriffenen Brauch.



Abb.46: ...während auch die «richtigen» *Tschäggättä* und *Maschgini* – entgegen der früheren Brutalität – nur noch Drohgebärden üben durften.

- 1 Wie später im Val d'Hérens hatte ich die meisten Fragen memoriert, um sie möglichst im selben Wortlaut zu stellen. Aufgrund stichwortartiger Mitschrift und wörtlicher Niederschrift zentraler Sätze erstellte ich anschliessend ein Protokoll. Neu auftauchende Fragen fanden in den Gesprächsleitfaden laufend Eingang und ich suchte viele Gesprächspartnerinnen und -partner nach einigen Monaten ein zweites oder ein drittes Mal auf.
- 2 Gemeint sind die Höhenstufen und der dadurch gestaffelte Stand der Vegetation. Infolge der realen Erbteilung hatte jeder Kleinbetrieb Bodenanteile in allen Höhenlagen. Damit war der Arbeitsaufwand über das Sommerhalbjahr verteilt und die Familien verfügten über die Kapazitäten, um ihre Güter zum günstigsten Zeitpunkt zu nutzen. Krauss, Werner: Volkskundliche und völkerkundliche Ansätze in der ethnographischen Erforschung des Schweizer Alpenraumes. Magisterarbeit, Hamburg 1987, S.80. Die in diesem Zusammenhang wohl bekannteste Untersuchung stammt von Netting, Robert Mac: Balancing on an Alp: Ecological change

and continuity in a Swiss mountain community. Cambridge/London/New York 1981.

- 3 Vgl. Niederer, Arnold: Gemeinwerk im Wallis. Bäuerliche Gemeinschaftsarbeit in Vergangenheit und Gegenwart. Diss., Basel 1956.
- 4 Bätzing, Werner: Die Alpen. Entstehung und Gefährdung einer europäischen Kulturlandschaft. München 1991.
- 5 Durchschnitt der Wohnbevölkerung in den vier Lötschentaler Gemeinden. Quellen: Eidgenössische Volkszählung vom 1. Dez. 1930. Eidg. Stat. Amt, Bern 1934, vol. 12. Eidgenössische Volkszählung 1970. Eidg. Stat. Amt, Bern 1974, vol. 3.23. Eidgenössische Volkszählung 1990; Erwerbsleben. Bundesamt für Statistik, Bern 1992.
- 6 Eidgenössische Volkszählung 1950. Eidgenössisches Statistisches Amt, Bern 1954, vol. 20.
- 7 Die Burgergemeinde besteht aus den über Generationen am Ort Ansässigen, die am Nutzen der Wälder, Weiden usw. Anteile



Abb.47: Enges Nebeneinander von «traditionellen» und der Tagesaktualität verpflichteten Figuren kennzeichnet auch die Lötschentaler Fastnacht (1997).

- geniessen. Die Burgergemeinde ist nicht identisch mit der Bürgergemeinde. Letztere umfasst als Einwohner- oder Munizipalgemeinde alle am Ort wohnhaften Schweizerinnen und Schweizer und ist eine politische Schöpfung des 19. Jahrhunderts. Vgl. Niederer, Arnold: Wem gehört das Matterhorn? Gemeindedualismus - ein schweizerisches Unikum. In: Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Hamburg 1986, S.442-459.
- 8 Der Berner Künstler Albert Nyfeler (*1883), der uns unten als Maskenmaler beschäftigt, hatte 1922 in Kippel ein Haus gebaut und lebte fortan im Tal bis zu seinem Tod im Jahre 1969.
 - 9 Die *Tschäggättä* (Nominativ Plural; dazugehöriges Verb *tschäggättun*) sind abzuleiten von ihrem *gitschäggutten* d.h. gescheckten, gefleckten Fell (abgeschliffen von: *di Gitschäggutten* = die Gescheckten).
 - 10 Wer im Schutze der verriegelten Häuser von den Fenstern herab die Maskierten neckte, hatte den Schlag eines aschegefüllten Sacks oder eine blut- und jauchegefüllte Spritze zu gewärtigen.
 - 11 Ein Wandel, der nach dem Strassenbau (s. Kap. 3.3) mit der Erleichterung auswärtiger Kontakte eintritt. Könenkamp spricht in ähnlichem Zusammenhang von «Sozialisationsmodifikationen» und nennt sie als ausschlaggebend für den Wandel der Tracht: Die neue Mobilität führt die Individuen aus der Welt der «unreflektierten Selbstverständlichkeiten» heraus und bringt sie mit einer anderen Sachkultur und anderen Verhaltens- und Denkmustern in Berührung. Könenkamp, Wolf-Dieter: Kultureller Wandel und «lokale Identität» in einem oberfränkischen Dorf. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1985, S.24-39, hier S.30.
 - 12 Dr. W. Igniger, Präsident des Museums für Appenzeller Brauchtum (Urnäsch), in einem Brief vom 25.02.1977 an Prior J. Siegen in Steg/VS.
 - 13 So sagte ein jurierender Wiler nachträglich einer *Maschgingruppe*: «Ihr hättet auch einen Preis erhalten, wenn wir gewusst hätten, dass ihr Wiler seid.»
 - 14 Freundl. Mitt. Pfr. Josef Huber, Kriens.
 - 15 Vgl. Bimmer, Andreas C.: Brauchforschung. In: Brednich, Rolf Wilhelm (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, S.311-328, hier S.314.
 - 16 Inzwischen scheint die Lähmung im Banne der Grossveranstaltungen von Brig / Glis / Naters / Visp etwas gebrochen - auch die Dörfer der Peripherie schreiten nach Jahren der Stille zu neuen Aktivitäten (z.B. Gründung von Guggenmusiken). Freundl. Mitt. Thomas Antonietti, Sitten.
 - 17 Selbst FachvolkskundlerInnen nehmen nur ungläubig zur Kenntnis, dass das Maskenlaufen bis heute in keiner Gemeinde durch ein «FastnachtsComité» oder eine ähnliche Organisation getragen wird. Einzige Ausnahme bildet der vom Jugendverein Wiler veranstaltete Fastnachtsumzug mit anschließender Prämierung, wobei sich «traditionelle» wie moderne Figuren einzeln oder in Gruppen beteiligen.
 - 18 Bausinger; Hermann: Heimat und Identität. In: Ders.; Köstlin, Konrad (Hg.): Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel vom 16. bis 21. Juni 1979. Neumünster 1980, S.9-24, hier S.17.

«Der Mythos entzieht dem Objekt, von dem er spricht, jede Geschichte. Die Geschichte verflüchtigt sich aus ihm. Diese Figur ist eine ideale Dienerin; sie bereitet vor, apportiert, stellt zur Verfügung, der Herr kommt, und sie entschwindet lautlos; man braucht nur noch zu genießen, ohne sich fragen zu müssen, woher dieses schöne Objekt kommt. Oder noch besser: es kann nur aus der Ewigkeit stammen, seit jeher war es für den bürgerlichen Menschen geschaffen; [...] Diese wunderbare Verflüchtigung der Geschichte ist eine andere Form eines Begriffs, der den meisten bürgerlichen Mythen gemeinsam ist: der Unverantwortlichkeit des Menschen.»

Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main 1964, S. 141.

Die Entdeckung der lokalen Kultur

Emblematisierte Fragmente

Immer wieder ist zu beobachten, wie bei der Charakterisierung des Lokalen, Regionalen oder Nationalen einzelne Objekte, Institutionen, Handlungen, (angebliche) Eigenschaften oder z.B. Naturformationen stellvertretend für eine soziale oder politische Entität stehen. Die mit Bedeutung aufgeladenen Gegenstände von offiziellem Charakter fungieren bei repräsentativen Momenten als *pars pro toto* und werden zum Abbild, zum Emblem. Einen Ausschnitt aus der Varietät dieser *Embleme* oder *Zeichen*, auf deren Definition ich unten eingehe (s. Kap. 6.1), hat 1990 eine Ausstellung des Schweizerischen Museums für Volkskunde¹ vor Augen geführt: Einmal sind es unter dem Etikett der «Volkskunst» subsumierbare Objekte (z.B. die *ceramica neagra Moldaviens* oder «polnische» [weshalb polnisch?] Holzschnitzereien), die in den Rang eines Identifikationsmerkmals aufsteigen, einmal sind es markante landschaftliche Punkte (Matterhorn, Niagara Falls), bald sind es auffällige Zeugen regionaler Architektur («spanische» oder «niederländische» Windmühlen, «alpine» Getreidespeicher), bald bauliche Denkmäler von kunsthistorischem Rang (der Kölner Dom, der Schiefe Turm zu Pisa). Ebenso häufig sind es Tätigkeiten, Eigenschaften oder Utensilien einer Bevölkerung aus Alltag oder Fest (Schweizer Fondue, ungarische Zigeunermusik, holländische Holzpantoffeln, geizige Schotten, die Typik verschiedener Idiome), die – ungeachtet ihres pauschalisierenden, oft realitätsfremden Klischeecharakters – zu Trä-

gern von Vorstellungen über sich oder andere werden. In ähnlicher Weise manifestieren sich Episoden aus der Geschichte einer Nation (Wilhelm Tell und seine Armbrust) oder Produkte regionalen Gewerbes (die Schwarzwälder Kuckucksuhr, das Schweizer Taschenmesser). Die Quellengruppe zeichnet sich zwischen traditioneller Sachkultur und «natürlicher» Umwelt² durch stark heterogene Zusammensetzung und – mit wachsendem Abstand – durch geographische Unschärfen aus (die erwähnten Schwarzwälder Uhren werden oft als «schweizerisch» gehalten); welche Bedeutung einzelne solcher Elemente für die Identität erlangen können, wird in den Kapiteln vier und fünf anhand der beiden Untersuchungsgebiete mehrfach aufgezeigt.

Die Aufzählung der verschieden gelagerten Beispiele mag an dieser Stelle genügen, und ich verzichte auf das aussichtslose Unterfangen einer Systematisierung des *Spezifischen*. Doch stellt sich die Frage, in welcher Folge und bei welchen Gelegenheiten eine aus dem räumlichen und sozialen Umfeld heraussezierte Lokal- oder Regionaltypik in Erscheinung tritt. Wo und wie sind diese Fragmente einer lokalen, regionalen oder nationalen «Kultur» konkret fassbar? Denkbar sind beispielsweise Bilder, Textpassagen, Lieder oder ritualisierte Handlungsabläufe, die in einem öffentlichen, oft festlichen Rahmen zeichenhaft Botschaften transportieren. Angesichts der Vielfalt mündlicher, schriftlicher, visueller Quellen, der realen Handlungen wie der Objekte kommen zur Erfassung dieser emblematisierten Spezifik verschiedene Momente

in Frage: auf einer staatlichen Ebene z.B. die nationalen Ausstellungen und Festumzüge³. Am Beispiel des Fremdenverkehrs lassen sich Reise-literatur und Ansichtskarten, Prospekte und Kata-loge, mündliche Berichte von Einheimischen wie Fremden (obschon – oder gerade weil – sie mit- unter verzerrt sein mögen), profane und religiö- se Anlässe bis hin zu Alltagsobjekten und Souvenirgegenständen als Träger des Typischen beobachten. Nachdem in der volkskundlichen Literatur wiederholt von der Bedeutung der Ma- ler und Literaten für die Entwicklung bzw. die Stilisierung volkskultureller Objektivationen ge- sprochen wurde, möchte ich dem Einfluss von Malerei und Literatur in einem eigenen Kapitel nachgehen. Ebenso versuche ich, die Rolle der Wissenschaft im Prozess der Entdeckung loka- ler Kultur nachzuzeichnen. Vorauszuschicken ist, dass ich dabei eine doppelte Einschränkung vornehme: zum einen auf die Mikroebene der beiden Untersuchungsgebiete, zum anderen von der «Kultur» im umfassenden Sinne auf ein Seg- ment von «Volkskultur», dessen Fragmente als *Vorzeigekultur* in Situationen der Selbst- oder der Fremddarstellung zum Tragen kommen.

4.1 Wege der Wissenschaft

«Im Zeitpunkt, und vielleicht ist das jedesmal der Fall, wenn ein wahrhaftes Land untergehen, das heisst zerbrechen will, ehe es in einer neuen Zivilisation wieder aufsteht, im Zeitpunkt, da wir den Übergang mit seiner Raserei und seinen Widersprüchen erleben (und die Zerstörungs- dimension einer Welt trifft mich stärker als die der Neuwerdung), in diesem Augenblick ist immer eine Stimme da, es auszudrücken.

Eine Stimme geht auf die Ursprünge zurück.

Noch so verschubste Täler haben genaueste Zeugenschaft erhalten. Dichter werden geboren, Ethnologen aber sind eine Zeitfrage.»

Maurice Chappaz: Lötschental. Die wilde Würde einer verlorenen Talschaft. Aus dem Französischen von Pierre Imhasly. Zürich/Frankfurt 1979, S.25.

4.1.1 Die Entdeckungsgeschichte der Lötschentaler Masken

Von der vielzitierten Arbeit Eduard Hoffmann-Krayers über «Die Fastnachtsgebräuche in der Schweiz» (1897) bis zum Aufsatz Peter Assions (1989) haben sich bekannte Namen der Fach- geschichte zu Dutzenden mit den Lötschentaler Masken beschäftigt oder sie zumindest als will- kommene Belege berücksichtigt. Hätten die wis- senschaftlichen Veröffentlichungen in ihren Aus- wirkungen die Schwelle des Elfenbeinturmes nie überschritten, brauchten sie im folgenden nicht ausführlich behandelt zu werden. Doch bildet bereits deren erste Garde die Grundlage für den bald einsetzenden medialen Erfolg und stellt das Vokabular für die spätere «heidnische Identität» bereit. Mit der Publikation eines populären Maskenartikels eröffnet Eduard Hoffmann-Krayer (ebenfalls 1897) selbst jenen Prozess der Ver- mittlung, der die Masken in den 1930er Jahren zu den Gralswächtern der Heimat aufrücken lässt. Doch stelle ich zunächst die wissenschaft- lichen Arbeiten vor und werde erst in einem spä- teren Kapitel die Etappen dieser Verbreitung nachzeichnen. Die im folgenden skizzierte Entdeckungsgeschichte der Masken trug auch massgeblich dazu bei, aus Lötschen eine der am intensivsten erforschten Talschaften des Schweizer Alpenraumes zu machen.

Die postulierte Altehrwürde: Von Eduard Hoffmann-Krayer (1897) zu Karl Meuli (1943)

Am Beispiel von Eduard Hoffmann-Krayer las- sen sich frühe Sammlungs- und Ausstellungs- praxis, wissenschaftliche Hinwendung und er- ste Popularisierung von Interpretationen zu den Lötschentaler Masken verfolgen. In seinem Arti- kel über «Die Fastnachtsgebräuche in der Schweiz» von 1897 wollte der Autor von «my- thologischen Deutungen» Abstand nehmen und führte zahlreiche Quellenbelege aus dem Spät- mittelalter und der Frühen Neuzeit an⁴. Doch sprach er bei der Deutung der Bräuche in An- lehnung an Mannhardt oft von Fruchtbarkeits-

zeichen, Germanentum oder heidnischen Wurzeln⁵. Für derartige Interpretationen hätten sich die Lötschentaler Masken geradezu aufgedrängt. Doch enthält die Arbeit nur kurze Hinweise auf das Lötschental⁶. Es ist nicht anzunehmen, dass die *Maskenlandschaft Lötschental* der Akribie Hoffmann-Krayers entging, sondern eher, dass sie in den 1890er Jahren im Bewusstsein der Gelehrten noch nicht existierte. Vom Zeitpunkt 1896/1897 an lässt sich ihre *Entdeckung* verfolgen.

1898 berichtet *Friedrich G. Stebler* in einem knappen, doch folgenreichen Artikel, dass die Teilnehmer eines Aufstandes gegen die Herren von Raron die Kostümierung der *Tschäggättä* getragen hätten⁷. Ob sich der Autor dabei auf Erzählungen am Ort oder auf eigene Archivforschungen abstützt, bleibt im dunkeln, doch identifiziert er den Aufruhr als den Trinkelstierkrieg von 1550. Zwar versah die Redaktion die Ausführungen Steblers mit dem Kommentar, dies sei «wieder ein Beleg für die vielfach vorkommende Tendenz, unverständlich gewordene Volkssitten von historischen Begebenheiten abzuleiten»; es gehe um nichts anderes «als die Erhaltung alter Frühlingsbräuche». Dessen ungeachtet beginnt mit dem Zürcher Professor die These von der «historischen» Herkunft der Lötschentaler Masken, die bis heute immer wieder als Herkunftsvariante aufgeführt wird.

Bereits 1903 beruft sich der Walliser Geschichtsforscher *Dionys Imesch*⁸ auf die Deutung Steblers. Noch 1894 hatte Imesch in seiner Untersuchung zum Trinkelstierkrieg keine Zusammenhänge zwischen Trinkelstieren und *Tschäggättä* hergestellt⁹. Nun schreibt er, dass «die 'trinkelstieren' und die 'Roitscheggeten' eins und dasselbe sind»¹⁰. Gleichzeitig meint Imesch, dass die «Art der Vermummung der 'Roitscheggeten' früher im grössten Teil von Oberwallis allgemein üblich» gewesen sei; Vermutungen, die das Tal mit dem Nimbus eines *Reliktgebietes* ausstatteten.

Eine solche Sichtweise entsprach ganz der Forschungstradition, der auch *Leopold Rütimeyer* angehörte¹¹. Der Basler Gelehrte hatte die im Schweizerischen Landesmuseum ausgestellten

Tschäggättä als *species relicta* erkannt und unter Berufung auf Bastians *Elementargedanken* und *ethnographische Parallelen*¹² 1907 die erste und reich illustrierte Arbeit zu den Lötschentaler Masken veröffentlicht¹³. Auch Rütimeyer erklärte die Herkunft von Brauch und Maske mit einer lokalen Überlieferung: Die Bande der *Schurten Diebe* habe «in vorgeschichtlicher Zeit», mit «garstigen Fetzen, in Schaffellen, scheusslichen Masken mit dröhnenden Treicheln (Kuhglocken) und mit schweren Keulen bewaffnet» Beutezüge in die Lötschentaler Dörfer verübt¹⁴. Um der Sage Glaubwürdigkeit zu verleihen, zitiert Rütimeyer das Schreiben von einem «sehr kompetenten Kenner der Talschaft», Kaplan Brantschen in Kippel: «Es bildete sich eine Räuberbande, die sich so maskierte und die Nachbarn erschreckte und beraubte. Im 17. Jahrhundert haben diese Raubzüge aufgehört. Man benutzt jetzt die Masken nur noch am fetten Donnerstag und Fasching[!] Montag und -Dienstag, um damit die Leute zu erschrecken.»¹⁵ Unveröffentlicht blieb unter anderem folgende Passage in Brantschens zum Teil vagem Schreiben: «Das Datum ihres Entstehens aber kann man nicht wissen. Haben wohl im 16. Jahrhundert sich gezeigt.» Ob Brantschen nicht unter Einfluss Steblers, den er dank mehrerer Aufenthalte in Kippel seit Jahren persönlich kannte, auf das 16. Jahrhundert verwies? Weiter ist denkbar, dass der Mittelsmann Brantschen nicht (nur) die mündliche Überlieferung, sondern seine eigene Interpretation oder den Rücklauf zu Papier brachte. Rütimeyer, aufgrund der Sage vom hohen Alter der *Tschäggättä* überzeugt, verwies auf Parallelen zu den Perchten in Österreich, Isango Ndjo in Kamerun, Tamate auf den Banks-Inseln u.a.m. Im Vergleich zu diesen stellte er Knabenweihen, Altersklassen, Männerhäuser und Geheimbünde als charakteristisch für die Schurten Diebe vor, sprach aber bei der Deutung auch von Fruchtbarkeitskult und manistischen Vorstellungen. Damit war, nur zehn Jahre nach der erstmaligen Erwähnung der Lötschentaler Masken, bereits das ganze Spektrum ihrer spekulativen Herkunft schriftlich fixiert.



Abb.48: Unmittelbar mit den ersten Artikeln über die Lötschentaler Masken initiierten die Wissenschaftler selbst die Popularisierung: Masken an der Ausstellung für Volkskunst und Volkskunde von Eduard Hoffmann-Krayer in Basel 1910.

Die bisherigen Veröffentlichungen waren alle in Fachzeitschriften erschienen und erreichten nur ein ausgewähltes Publikum. Steblers Monographie «Am Lötschberg», ebenfalls aus dem Jahre 1907, war als Beilage zum Jahrbuch des Schweizer Alpenclubs eine grössere Wirkung beschieden¹⁶. Weiter sollte, wie der Autor im Vorwort wünscht, das Werk «durch einen mässigen Preis den weitesten Kreisen zugänglich gemacht» werden. Seit 1896 hatte sich Stebler wiederholt in Lötschen aufgehalten und legte nun ein reich illustriertes Buch vor, das auf 130 Seiten Land und Leute vorstellte. Auch die Masken wurden in Wort und Bild erfasst. Die im SAVk kursierende Deutung als alter Frühlingsbrauch (s.o.) rezipierte Stebler aber nicht, sondern blieb bei seiner «geschichtlichen» Herleitung und wies auf den Trinkelstierkrieg von 1550.

Auch den nächsten Beitrag zur Popularisierung der Masken leistete ein Wissenschaftler. 1910 realisierte Eduard Hoffmann-Krayer in den Räumen des nachmaligen Schweizerischen Museums für Volkskunde hierzulande die erste Ausstellung über «Volkskunst und Volkskunde» (Abb.48). Dabei beschränkte er sich nicht auf schweizerische Objekte, sondern zeigte aus der noch jungen Sammlung bereits Exponate, deren geographische Bandbreite von Bukarest bis Norddeutschland reichte. Hoffmann-Krayer präsentierte die Lötschentaler Masken nicht als Volkskunst, sondern als Zeugen vergangener Vorstellungen, als «wild-dämonische Masken aus dem Walliser Lötschental ... auf heidnische Kulte zurückreichend»¹⁷. Damit war die Einmaligkeit des Sammlungsgutes unterstrichen – was auch die damaligen Forderungen nach zusätzlichen Mitteln und Räumlichkeiten legitimierte. Bei der

Herleitung der Lötschentaler Fastnachtmasken verzichtete Hoffmann-Krayer auf «historische» Erklärungen und schloss an seine fruchtbarkeitskultischen Deutungen von 1897 (s.o.) an. Das spektakuläre Äussere der Figuren und eine unschwer verständliche Interpretation dürften ihre Breitenwirkung ebenso wenig verfehlt haben wie die der schweizerischen Lehrerschaft (!) gewidmete Publikation über Brauchtum und Feste¹⁸.

Eher der Fachwelt galt eine weitere Arbeit Rütimeyers. Bereits 1907 situierte der Autor die *survivals* in einem theoretischen Gerüst, das, «um ein geologisches Bild zu gebrauchen, im mitteleuropäischen Alpenlande stehen gebliebene isolierte Fetzen einer früher weithin verbreiteten Kulturschicht» annahm; so seien «die Bewohner des Lötschentales, als diese Maskenbräuche in grauer Vorzeit aufkamen», ein Naturvolk gewesen¹⁹. Weiter zielte Rütimeyer mit der «Methode» der ethnographischen Parallelen – es handelt sich dabei mehr um Seitenblicke auf optische Verwandtschaften denn um die komparatistische Methode – auf allgemeine Strukturen des Tuns und Denkens ab, die weltweites Menschheitsgut erkennen lassen sollten. Damit ist Rütimeyer Vertreter einer «zu Beginn dieses Jahrhunderts fast selbstverständlichen Überzeugung, dass die sogenannten 'Naturvölker' frühere Menschheitsstufen repräsentieren, also noch lebende Vertreter der menschlichen Archaik seien»²⁰; damit verbunden war der Gedanke, dass sich in der europäischen Kultur aus früheren Kulturstufen Überbleibsel erhalten hätten²¹. Ohne hier zu einer eingehenden Kritik auszuholen, sei an zwei Punkte erinnert: Einmal hat Roland Barthes den «Mythos von der *conditio humana*» am Beispiel von Geburt, Tod und Arbeit als beschönigende Lyrik ahistorischen Zuschnitts bezeichnet²²; weiter hat Suzanne Chappaz-Wirhner am Beispiel der Masken auf den problematischen Vergleich von den «Primitiven» aus Übersee zur europäischen Ur- und Frühgeschichte hingewiesen und die isolierte Betrachtung von Masken unterschiedlicher Herkunft (bzw. das Ausserachtlassen des sozialen, des historischen Kontextes) kritisiert²³. In der Arbeit von 1916 wird dies besonders deutlich: Seit seinem ersten

Maskenaufsatz (1907) hatte Rütimeyer mit Gewährsleuten aus dem schweizerischen Alpenraum eine ausgedehnte Korrespondenz entwickelt; von seinen Aufenthalten in Graubünden, Wallis und Tessin brachte er unzählige Gegenstände und Fotografien mit. Steinlampen, Pfahlspeicherbauten, Masken, *urtümliches* Kinderspielzeug u.a.m. dienten als *ergologische Leitartefakte*, wobei eine Kontinuität von Jahrtausenden postuliert wurde. Aus der *archaischen* Sachkultur schloss Rütimeyer auf den *homo alpinus* und sprach selbst von der «gemeinsamen geistigen Ausstattung der Urmenschheit»²⁴.

Wie der Agronom Friedrich Gottlieb Stebler (Zürich), richtete sich auch die Philologin Hedwig Anneler (Bern) als promovierte Wissenschaftlerin an ein breites Publikum. Ihre umfangreiche Monographie beinhaltete eine Totalschau von der Orographie des Tales bis zu den Sitten der Bevölkerung und wurde vom Kunstmaler Karl Anneler, dem Bruder der Autorin, illustriert²⁵. Bei der Ursprungsfrage der *Tschäggättä* begegnete Hedwig Anneler den «historischen» Herleitungen als erste mit der notwendigen Vorsicht. Sie bemerkte, dass in den Archivalien des Jahres 1550 nur von *Trinkeln* (Kuhglocken) die Rede sei, während die wichtigsten Ausrüstungsgegenstände der heutigen Fastnachtsfiguren (Masken, Pelze) fehlten. «Vor allem aber, der Aufruhr war eine Niederlage für die Lötscher. Nichts trugen sie davon als Strafen, als Schimpf und Hohn. Sollte eine solche Schmach alljährlich den Leuten ins Gedächtnis gerufen worden sein, Jahr um Jahr, durch Jahrhunderte, und das nicht zur Mahnung, sondern zur Kurzweil, als Fastnachtsscherz? - das ist undenkbar. So weit in der Selbstverspottung geht ein Volk nicht.»²⁶ Nach ihrer Quellenkritik und der Demontage der Trinkelstiertversion folgte die Autorin nicht etwa einem positivistischen Erklärungsansatz. Analog den im Jahre zuvor erschienenen Erzählungen aus einer mythischen Urzeit des Tales²⁷ vermutete Anneler, dass «der Schrecken vor den wilden Urmenschen, vielleicht sogar ihr Bild» jetzt noch alljährlich in den Fastnachtsgestalten lebendig würden²⁸. Ein gewisser Hang zur Mythisierung und ein als *aphoristisch* bezeichneter Stil mögen die überraschen-



424-428. Valais. Masques de carnaval du Lötschenthal. (Carnival masks from the Lötschenthal)

Abb. 49: Masken als Volkskunst im vielbeachteten, in drei Sprachen erschienenen Standardwerk von Daniel Baud-Bovy (1924).

de Wende in Annelers Argumentation erklären. Hoffmann-Krayer lobte ihr «volkskundlich so durchsättigtes und vielseitiges Werk», nannte die Autorin jedoch eine «Schriftstellerin» und ihr Werk eine «Kunstschöpfung», weshalb «eine analytische Besprechung nicht stilgemäss» sei²⁹ – das *poetische Element*, das Hedwig Anneler damals die Anerkennung durch die Fachwelt verwehrt, wird heute als *Teil des wissenschaftlichen Konzepts* verstanden³⁰.

Die Grenze zwischen wissenschaftlichen und wissenschaftlich gemeinten Arbeiten ist im folgenden noch fließender als bei Stebler und Anneler. 1924 veröffentlichte *Daniel Baud-Bovy*, nach seiner Tätigkeit als Konservator am Genfer Musée des Beaux-Arts Zeit seines Lebens mit der Kunst verbunden, das wohl umfangreichste Werk über «Schweizer Bauernkunst»³¹. Der *homme de lettres* verstand – analog der in der Fachvolkskunde vorherrschenden Meinung – unter Volkskunst Bauernhäuser und ihr Interieur, Trachten, Holzschnitzereien, Arbeiten in Metall und Textil. Baud-Bovy präsentierte damit eine ähnliche Palette von Volkskunst wie Hoffmann-Krayer (s.o.) und ebenso weitreichende Deutungen. Besonderes Augenmerk schenkte der Autor dem Lötschental, zumal er sich hier auf einer Reise «in die Schweiz des 17. und 18. Jahrhunderts versetzt» fühlte, wo sich die «Sitte fast unberührt erhalten» hätten³². So konnte Baud-Bovy die Lötschentaler Masken (s. Abb. 49) mit den «Krieger- und Priestermasken der melanesischen Stämme» vergleichen und dann wieder von den «unmittelbaren Abkommen jener geheimen Diebesbanden mit halbreligiösem Ritus des 15. und 16. Jahrhunderts» sprechen. Über die Masken hinaus macht sich der Einfluss Rütimayers in der Anführung von Steinlampen, Pfahlbauten und Spielzeugtieren bemerkbar, zu denen Baud-Bovy bemerkt: «Die Bauernkunst berührt sich mit den Anfängen der Zivilisation, sie wurzelt im gemeinmenschlichen Urgrund. Der Älpler ist durch die tägliche Berührung mit einer gewaltigen und immer jungfräulichen Natur primitiv und urwüchsig geblieben, ... seine Spielsachen sind symbolisch wie die Götterbilder der Naturvölker.»³³

Ebenfalls 1924 gelangte diese Idee bei *Rütimayer* nach jahrzehntelangen Vorarbeiten zu ausgereifter Darstellung. In der «Ur-Ethnographie» systematisierte der Basler Forscher die Materialien nach «ergologischen Stammbaumtabellen» und fügte den Masken nicht nur aussereuropäische Parallelen, sondern neuerdings auch paläolithische Funde an. Doch beschränkte er sich «auf eine einzige, aber die weitaus typischste Gruppe dieses in der Schweiz noch mancherorts durchschimmernden Brauches: auf die Masken und Maskengebräuche im Lötschental», die sich «in der ursprünglichsten, man möchte sagen, in der wildesten Art... erhalten haben»³⁴. Vergleiche zu Knabenschaften und Altersklassen dienten Rütimayer wiederum zur Herleitung des Maskenbrauches von den Schurten Dieben. Bemerkenswerter als die Ausserachtlassung des Trinkelstierkrieges und anderer Deutungen ist in unserem Zusammenhang, dass Rütimayer die Lötschentaler Masken auf nationaler Ebene zu den *typischsten* erklärte. In der Folge wurde Rütimayer eine grosse Beachtung über die Landesgrenzen hinaus zuteil. Vor allem seine Überlieferung von den Schurten Dieben fügte sich bei den unten zitierten Arbeiten der Much-Schule nahtlos in ein Konzept, das sich – am prägnantesten bei Otto Höfler – als ideologische Zulieferung an die 1933 installierte Weltanschauung erwies.

Eine solche Einschätzung öffnete den Lötschentaler Masken über die Landesgrenzen hinaus den Weg in die wissenschaftlichen Werke: Als *Lily Weiser* in ihrer Dissertation den Nachweis kultischer Männerbünde in altgermanischen Gesellschaften erbringen wollte, waren die *Tschäggättä* bzw. die Züge der verummten Schurten Diebe und ihr Geheimbund Zeugnisse einer «volksmässigen Weiterentwicklung» der «nordischen Überlieferung» in «ununterbrochener Verbindung» zum Ursprung³⁵. Aus der Wiener Schule des Germanisten *Rudolf Much* folgten, womit ich den chronologischen Rahmen kurz verlasse, weitere Arbeiten, die das Schwergewicht definitiv von den Fruchtbarkeitskulten auf die Männerbünde verlegten³⁶. Nebst *Lily Weiser* und dem unten behandelten *Otto Höfler* sind

Robert Stumpfl und Richard Wolfram zu nennen. Stumpfl³⁷ berücksichtigte bei seinen Untersuchungen germanischer Kultspiele auch die Fastnacht, ethnologische und antike Parallelen; auf der Suche nach dem Ursprung der ältesten Tänze bezog sich Wolfram³⁸ auch auf Maskenbräuche.

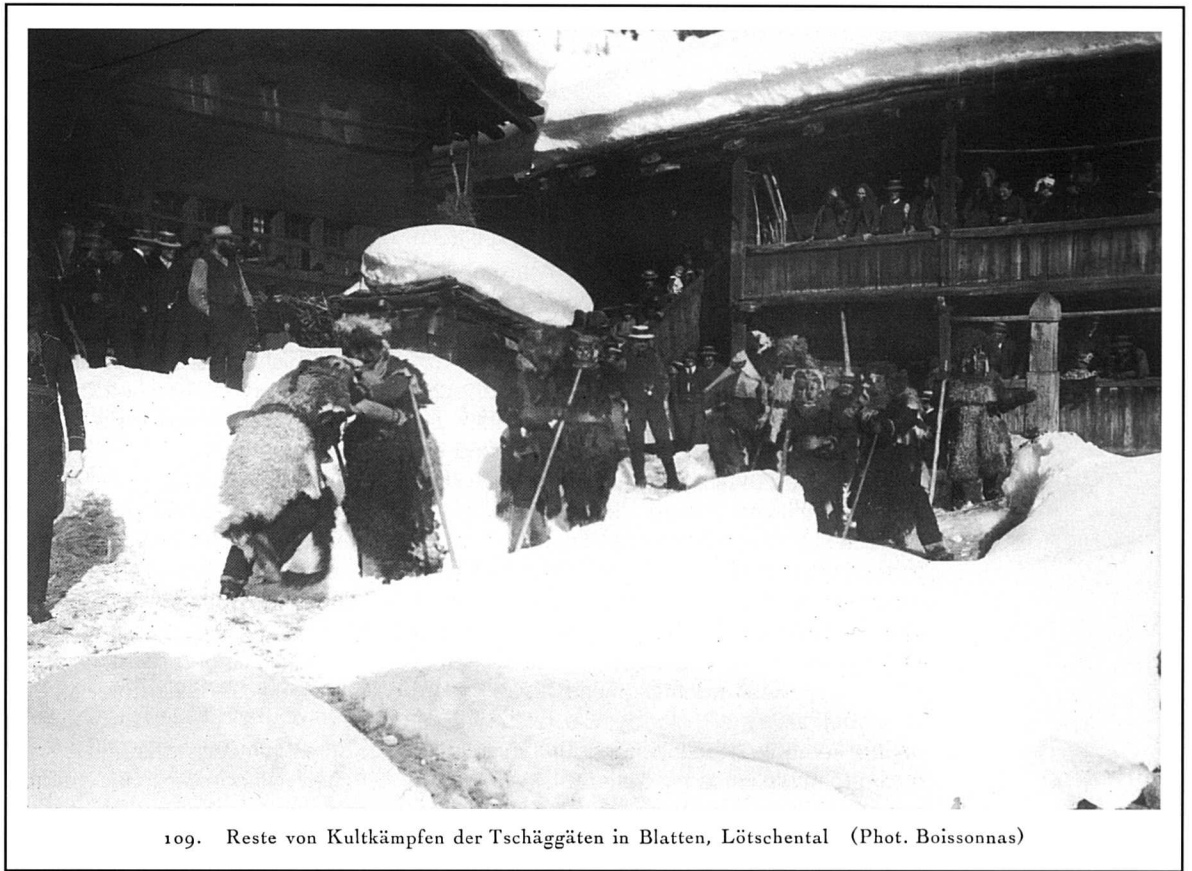
Wie Lilly Weiser bezog auch der Schweizer Psychologe (analytischer Ausrichtung) Hans Zulliger seine Informationen über die *Tschäggättä* aus den Publikationen Rütimeyers. Dessen Deutungen (Geheimbünde, Altersklassen) gab Zulliger recht, wollte aber den Fruchtbarkeitszauber, vor allem die *Tschäggättunschrizza* als «etwas Allgemein-Menschlich-Psychisches» erklären. Ausgehend von der «Identifikation der Maskierten mit einem Geiste» sprach Zulliger von der Verkörperung der Ahnen durch die Masken der «Primitiven», wollte aber auch in den Fellen der Lötschentaler Figuren «totemistisch-animistische Überreste» sehen. Diese die gehörnten Masken verglich er, unter Zitierung von Freuds «Totem und Tabu», mit den «Gebräuchen der Wilden»³⁹, um dann zum Kern seiner Deutung vorzustossen:

«Die Hörner bedeuten im Sinne einer 'Verschiebung nach oben' den Penis des Urvaters und seine Potenz ist durch die Verdoppelung – zwei Hörner – augenfällig dargestellt. ... die jungen Burschen, die ... mit Lärm wie die Teufel (Dämonen) oder wie *Muni* (Stiere, die man ausschliesslich zur Fortpflanzung verwendet) durchs Dorf rasen und Frauen und Mädchen mit ihrer merkwürdigen und aus alter Zeit überlieferten und ererbten Spritze besudeln, benehmen sich so wie die Sohnesgeneration nach dem Tode des Urvaters, die sich nach vollzogener Identifizierung mit ihm in den Besitz seiner Macht und – seiner Frauen setzt.

Welchen symbolischen Wert die Spritze besitzt, liegt so sehr auf der Hand, dass er jeder mann sofort klar wird, auch wenn er die Traumsymbolik nicht kennt... Bezeichnend sind die Flüssigkeiten, mit denen man die Frauen anspritzt: aufgeschwemmter Russ, Jauche und Blut – Ingredienzen, die zum Gedankenkreis der anal-urethral-sadistischen Entwicklungs- und Denkstufe gehören und für das Unbewusste ein Äquivalent bedeuten für das Sperma.

Der Maskenbrauch der Roichtschäggeten mit seinem Befruchtungszauber ist aus der Auflehnung der Sohnesgeneration gegen die Vätergeneration entsprungen, er wendet sich gegen den ersten Besitz der Vätergeneration, das sind die Frauen, und bedeutet die symbolische Erfüllung der Ödipuswünsche in einer für Kulturmenschen etwas schmutzigen, bäurisch-derben, jedoch als Scherz gedachten Handlung. Rütimeier [sic] bezeichnet den Roichtschäggetenbrauch ausdrücklich als einen 'Fruchtbarkeitszauber'. Nach meinem Erachten handelt es sich jedoch eher um einen Befruchtungszauber oder überhaupt nur um eine Koitus-symbolik.»⁴⁰

So würden verdrängte Triebe, schlussfolgert Zulliger, im Humoristischen freigesetzt; dieser *Ausweg* vermindere einerseits die Gefahr einer *Flucht in die Krankheit* und anderseits beobachte man im Tal auch nicht den sonst üblichen *Kampf der Generationen*. Der Brauch des Maskenlaufens und der Soldatenaufzug der Herrgottsgrenadiere würde «es den Talbewohnern erlauben, den aus der Ödipussituation resultierenden Aggressionstendenzen Abfluss zu verschaffen». Zulliger schliesst seinen Aufsatz mit einer Deutung des Namens «Roichtschäggeten». Die durch den Kamin fahrenden Maskenfiguren seien dem väterlichen Herd entstiegen, der «für das Unbewusste bei allen Völkern den Symbolwert des Mutterleibes» habe und womit wohl «der Schoss der Urmutter gemeint sei». Damit trügen «die Roichtschäggeten in ihrer Bekleidung die Insignien des Urvaters, in ihrer Bezeichnung wahrscheinlicherweise einen Hinweis auf die Urmutter...»⁴¹ Eine Kritik der nach der damaligen Psychoanalyse orientierten Studie untersteht nicht der Kompetenz der Europäischen Ethnologie. Sie erübrigt sich auch insofern, als diese Richtung in der hier aufscheinenden Intensität weder in der Maskenforschung noch in deren Popularisierung je zum Tragen kam. Versuchte Zulliger die Ursprünge der Maskenbräuche nach dem Schema der Psychoanalyse Freuds zu erhehlen, würde eine aktuelle psychologische Studie sich eher den Erklärungen des jetzigen Brauches zuwenden und dessen Ausübung mit lerntheoretischen (Verstärkung von Verhalten durch



109. Reste von Kultkämpfen der Tschäggäten in Blatten, Lötschental (Phot. Boissonnas)

Abb.50: *Tschäggätä*, abgebildet im Buch *Schweizer Volksleben*, 1933. Bei dem vom Autor als «Kultkämpfe» bezeichneten Verhalten handelt es sich eher um die unter den Maskierten bis heute üblichen Begrüssungen. Das zahlreiche Publikum deutet auf eine Inszenierung für den Fotografen.

Bestätigung) oder sozialpsychologischen Ansätzen (Rollentheorie) erläutern. Anzumerken bleibt, dass sich damals selbst bekannte Namen wie Meuli (s.u.) bei der Konstruktion ihrer Interpretationen aus den Gedankengebäuden Freuds bedienten.

Die Bekanntheit der Lötschentaler Masken in wissenschaftlichen Kreisen sicherte den Fastnachtmasken fortan auch einen Platz in den Werken, die sich an ein interessiertes Publikum wandten⁴². Wie bei Baud-Bovy fehlten die Masken auch in *Brockmann-Jeroschs* Standardwerk «*Schweizer Volksleben*» nicht. Der einheimische Autor Johann Siegen schilderte die Tschäggättä zwar als «Ungetüme» mit «unheimlichen, bunt bemalten Holzlarven», unterliess aber eine Deutung im Sinne Hoffmann-Krayers oder Rütimyers (vor allem letztere verbreitete er später) und sag-

te auch nichts zur Herkunft der Figuren⁴³. Weniger zurückhaltend zeigte sich die Redaktion, welche die einschlägigen Abbildungen als «Reste von Kultkämpfen der 'Tschäggäten'» untertitelte (s. Abb.50) – wohl in Anlehnung an die von Rütimyer geschilderten Maskentänze⁴⁴. Bei den angeblichen «Maskentänzen» oder «Kultkämpfen» handelte es sich in Wahrheit um die freudige Begrüssung aufeinandertreffender Maskengestalten oder – wie ehemalige Maskenläufer erzählen – das Aufspringen zum Läuten der umgehängten Glocken. Möglich ist auch, dass der Genfer Fotograf Boissonnas die Szene arrangierte.

Auch die letzte mythologische Theorie ist auf einen Basler Forscher zurückzuführen, der während Jahrzehnten die Wege der Schweizer Volks-

kunde bestimmte: *Karl Meuli*⁴⁵. Seine manistische Deutung veröffentlichte der Altphilologe 1933 im berühmt gewordenen Artikel des HDA⁴⁶. Zunächst gab Meuli dem Kritiker Meisen «tausendmal Recht, wenn er die verbreitete Kühnheit der Volkskundler, einen noch lebendigen Brauch mit Übersprung des ganzen Mittelalters und weiter geographischer Räume ans germanische Altertum anzuknüpfen, energisch ablehnt.» Zugleich aber warnte Meuli davor, «das Kind mit dem Bade auszuschütten» und erachtete den Einbezug «primitiver» Kulturen für unerlässlich, seien doch «die deutschen Maskereien ... nur ein Sonderfall jenes bei so vielen Völkern der Erde üblichen Treibens...»⁴⁷. Die «primitiven» Masken deutete Meuli als *Totengeister*, die sich z.B. bei Initiationen oder Bestattungen zeigten, wobei man – wie Meuli nach Sigmund Freud (Totem und Tabu) ausführte – glaube, die Toten wendeten ihre «erhöhte Macht zunächst in Bosheit und Zorn gegen die Hinterbliebenen». Diesem Glauben liege eine Ambivalenz der Gefühle gegenüber den Verstorbenen (Liebe und Hass) zugrunde, und nun schlugen oder beraubten die Seelenmasken die von Schuldgefühlen gezeichneten Hinterbliebenen. Nebst diesem Geisterrecht dienten die «periods of licence» als «wohlütiges Ventil für Aggressionstendenzen, die die Ordnungen der Gesellschaft für gewöhnlich aufs strengste unterdrücken müssen». Ferner übten die Masken als Hüter der bestehenden Ordnung zwar Justiz aus, gewährten aber durch symbolische Gaben auch Glück und Fruchtbarkeit.

Bei den europäischen Masken rekonstruiert Meuli aufgrund von Ritualen am byzantinischen Hof des 10. Jahrhunderts Lärm- und Heischeumzüge maskierter und pelzvermummter Goten um Neujahr, die er in die Zeit der Völkerwanderung datiert. Als Geist eines gefallenen Kriegers deutet Meuli den langobardischen Walapauz des 7. Jahrhunderts und führt die Reihe ähnlicher Belege bis ins Spätmittelalter fort. So «charakteristisch germanisch die einzelnen Züge» ihm erschienen, glaubte Meuli hier an Vorstellungen, «die sich wesentlich gleichartig über die ganze primitive Menschheit hin finden; sie wurzeln eben in allgemein gültigen Tatsachen des menschi-

chen Lebens und in überall gleichen Erlebnissen». In diesem neuen Modell lassen sich die «wilden und schreckhaften 'Tschäggätä' ... mit Fleisch und Nidlen (Schlagrahm) regalieren», was Meuli als Versöhnungsgabe der Lebenden an die rächenden Seelenmasken interpretiert. Was bisher als Zeichen der Fruchtbarkeit verstanden wurde (Aschensack, Blut- und Jauchespritze), sah Meuli als Rüge und Strafe durch die Toten⁴⁸.

Unter Verwendung (damals moderner) psychoanalytischer Deutungen, ethnologischer Materialien, historischer Nachrichten und aktueller Beobachtungen entwarf Meuli eine Theorie, die sich seitens der Volkskunde auf Rütimeyer und Hoffmann-Krayer abstützte, in ihrer Verbindung von Totenkult und Maske aber Neues brachte. Eine Kritik dieses sorglos über Zeit und Raum verfügenden Eklektizismus, der sich über jeden Kontext hinwegsetzte und erst noch als komparative Methode verstand, wurde allgemein⁴⁹ wie in der speziellen Maskenliteratur⁵⁰ bereits geleistet. Festzuhalten ist aber, dass die heute noch alljährlich in den Medien verbreiteten Meinungen zum Ursprung der Fastnacht und/oder der Masken oft auf die Thesen Meulis zurückgehen.

Weniger Nachhall fand eine historische Richtung der Basler Volkskunde, die in *Hans Georg Wackernagel* einen bedeutenden Exponenten gefunden hatte. Wie Imesch (1903) musste auch Wackernagel darauf hinweisen, dass die Trinkeltiere von 1550 nicht Tiere, sondern Menschen gewesen seien. In Analogie zu den Aufzügen mit der Mazze schloss er auf einen Zug junger Männer, die Hahnenfedern und Tannäste als «Parteiabzeichen» mitführten und Tiermasken verwendet haben sollen – savoyische Maskenkrieger und den Uristier (maskierter Harsthorner) sah Wackernagel als Parallelen zur Vermummung der Trinkeltiere⁵¹. Herkunft und Wesen der Masken(figuren) deutete Wackernagel also ganz im Rahmen der ihm eigenen Sichtweise über die Eigengesetzlichkeit alpinen Kriegerturns⁵². Was den lokalen Brauch betrifft, wird für die Schurten Diebe und die Trinkeltierkrieger einmal mehr eine den *Tschäggättun* ähnliche Vermummung und Maskierung postu-

liert – eine gewagte Annahme, die zu Kritik an der «historischen» Arbeitsweise Anlass gibt⁵³. Denn weder enthalten die vorhandenen Quellen Hinweise auf Masken, noch ist der Rückschluss vom Namen «Trinkelstiere» auf Tiermasken nachvollziehbar.

Inzwischen fanden die Lötschentaler Masken weiteren Eingang in die ausländische Fachliteratur. Bereits 1934 hatte *Otto Höfler* am Beispiel vom *Wilden Heer* die «heroisch-ekstatische, ethisch streng verpflichtende Verbundenheit der Lebendigen mit ihren verehrten Toten» nachzuweisen versucht und sah im «heroisch-dämonischen Totenkult der Mannschaftenverbände ... einen Mittelpunkt des germanischen Lebens, eine Quelle religiöser, ethischer und historisch-politischer Kräfte von ungeheurer Macht»⁵⁴. Zu den «von dämonisch-religiösen Mächten gleichsam geladenen Brauchtumsformen» zählte der Schüler Rudolf Muchs auch diejenigen im «weltabgeschiedenen Lötschental». Aus der zeitlichen Koinzidenz eines Berichtes von Olaus Magnus über die zu Wölfen verwandelten Menschen und einer Auskunft von Rütimeyers Gewährsmann über die pelzvermummten Schurten Diebe des 16. Jahrhunderts schlussfolgerte Höfler: «Die Übereinstimmung dieser in unserem Jahrhundert aufgezeichneten Berichte vom südlichsten Rand des germanischen Gebietes mit Olaus Magnus' baltischen Nachrichten von 1555 könnte kaum grösser sein» und sprach im folgenden von einer «primitiven Urverwandtschaft»⁵⁵. Das heute unter «Volkskunde im Nazismus» figurierende Werk Höflers wurde von Zeitgenossen wie Meuli überschwänglich gelobt⁵⁶, entsprechend rezipiert und regte zu weiteren Studien dieser Richtung an⁵⁷.

Sowohl in knappen Übersichtsdarstellungen wie in ausführlichen Studien fehlten die Lötschentaler Masken fortan nicht. In seinem Überblick zur deutschen Fastnacht, der einzelne Bräuche «in Wort und Bild reichsweit bekannt machte»⁵⁸, äusserte *Adolf Spamer* 1936: «Im Brauchtum abgelegener, mehr oder minder auf die eigene Überlieferung gestellter, ländlicher Gegenden tritt der dämonisch-zauberische Ursinn der Vermummung noch klar zutage.»⁵⁹

Spamer glaubte den «ursprünglichsten Maskentyp ... noch im Lötschental» beheimatet und meinte, dass «einst wohl im ganzen deutschen Kultur- und Kultraum die langen Wochen des Fastnachtslaufens von solchem magischen Dämonentreiben erfüllt» waren, wovon «heute freilich nur mehr vereinzelte Trümmerstücke» existierten und «resthaft der Maskenzauber» hervorbreche⁶⁰. Damit hatte der «Volkskunde-Theoretiker Spamer erstaunlich unkritisch rezipiert», was Höfler über die kultischen Ursprünge in die Welt gesetzt hatte⁶¹. Weitere Beachtung erfuhren die Lötschentaler Masken durch *Waldemar Liungman*: In seiner neuartigen Herleitung europäischer Bräuche führte Liungman die Masken auf byzantinische oder römische Mimen zurück und postulierte eine «Entwicklungsgeschichte der Maskenumzüge von den Vegetationskulten des alten Orients über die Mimospiele bis zu den Maskenaufzügen des heutigen Europa»⁶². Bei den Beispielen finden sich wiederum die *Tschäggättä*, die hier zu «Raitehäggeten» geworden sind und das Recht haben, «in Bäcker- und Metzgerläden etwas zu nehmen»⁶³ – obschon damals im Tal gar keine solchen existierten. Zur Fragwürdigkeit der eklektizistisch kompilierten Belege stellt sich auch hier das grundsätzliche Problem der Kontinuität, indem Kulturgut aus dem Orient seit seiner Ankunft im Mitteleuropa der karolingischen Ära ein Jahrtausend unverändert überdauert haben soll. Doch treten bei Liungman erste Anzeichen von Vorsicht zutage; zu den *Hypothesen Mannhardts* bemerkt er: «In den Aussagen des Volkes und in den Aufzeichnungen findet sich keine Stütze, sofern sie nicht einge-
lernt worden ist.»⁶⁴

Nicht zuhanden einer Fachzeitschrift, sondern für eine breite Leserschaft schrieb *Karl Meuli* 1943 das bis heute als Standardwerk gehandelte Buch «Schweizer Masken». Die zur Herkunft der Masken/der Fastnacht bis heute in den Medien auftauchenden Interpretamente entstammen oft dieser allgemein zugänglichen Publikation⁶⁵. Bereits 1939 hatte Meuli in einem Artikel zum «Ursprung der Maskenfeste» von «Resten altheidnischen Glaubens und Kultes» gesprochen, die nach Reformation, Aufklärung und

Revolution nur noch als «grosses Trümmerfeld einer einst geschlossenen Altbrauchtumslandschaft» aufschienen⁶⁶; die Vertreter ihrer urtümlichsten Form in der ganzen Schweiz sah Meuli in den Lötschentaler Maskenfiguren. Bereits seit dem HDA-Artikel bekannt waren die Rückschlüsse von den «Primitiven» einer steinzeitlichen Zivilisationsstufe auf die europäischen Vorfahren sowie die These von der Macht der Totengeister. Auffallend ist nun die häufige Bezeichnung des *Heidnischen*; in der bisherigen Literatur war dieser Begriff nicht oder nicht in dieser Intensität verwendet worden. Durch die wiederholte und ausdrückliche Benennung des Maskenwesens als heidnischem Brauch trug Meuli zur Durchsetzung eines Schlagwortes bei. Mit dieser Skizzierung der 1939 erschienenen Arbeit sind auch die «Schweizer Masken» von 1943 in ihren wesentlichsten Punkten charakterisiert. Die Rückführung der Lötschentaler Maskenbräuche auf Knaben-schaften mit Kriegerfunktionen im Mittelalter⁶⁷, die Meuli wohl in Anlehnung an Rütimeyer und Wackernagel vollführte, entbehrt entsprechender Belege.

Es ist nicht meine Aufgabe, Meulis Maskeneuphorie unter dem Gesichtspunkt der Deutschfreundlichkeit («Und, jetzt die Germanen!») zu interpretieren – es erstaunt zumindest, dass sich die Masken in ihrer Urtümlichkeit auf beiden Seiten des Rheins dienstbar machen liessen, wie die Ausführungen zur Landesausstellung 1939 zeigen werden. Denkbar wäre auch eine Abwehrhaltung der Schweizer Volkskundler gewesen, wie sie bei der Atlasarbeit in Theorie und Praxis strikte geübt wurde. Doch war eine Beschäftigung mit den Masken hiezulande auch unabhängig von der deutschen Volkskunde möglich, war mit den Publikationen Steblers, Hoffmann-Krayers, Rütimeyers und Wackernagels gegeben und hatte mit Baud-Bovy bereits einen viel beachteten populären Niederschlag gefunden.

In seiner «Volkskunde der Schweiz» äusserte sich Richard Weiss auch zu den Bräuchen, die er durch Elemente wie Spiel, Kampf, Tanz, Umzug, Heischen, Singen, Essen, Feuer, Wasserguss, Schlagen u.a.m. charakterisiert sah. Da diesen Elementen je nach Ort, Zeit und Zusam-

menhang verschiedene Bedeutungen zukämen, wollte sich Weiss auch nicht festlegen, ob z.B. die Blut- und Jauchespritze der *Tschäggättä* eine Strafe der Totengeister oder ein Zeichen der Fertilität beinhalte. Er liess offen, ob das Schlagen der Maskierten mit Stöcken und ihr Lärmen mit Glocken im Sinne der Lebensrute oder des Aufweckens als Vegetationsritus gedeutet oder als Rüge durch die Totendämonen interpretiert werden sollte. In Anlehnung an oben zitierte Fachvertreter glaubte selbst Weiss, die «Aufgabe der historischen Methode in der Volkskunde» bestünde darin, «dem ursprünglichen Sinn der Bräuche möglichst nahezukommen und so gleichsam die Ursprache der Menschheit zu entziffern...»⁶⁸

Innovation und Instrumentalisierung: Von Robert Wildhaber (1953) zu Peter Assion (1989)

Eine Neukonzeption des Schweizerischen Museums für Volkskunde gab dem damaligen Direktor Robert Wildhaber Gelegenheit, im neuen Maskensaal auch einige Lötschentaler *Larven* und vollmaskierte Figuren aufzustellen und sich zu deren Ursprung zu äussern. An die Stelle vorschneller Hypothesen von Jahrhunderten, ja Jahrtausenden traten erstmals die Tatsachen der jüngsten Jahrzehnte: So erinnerte Wildhaber an das Phänomen individueller Schöpfungen an Orten, die keine nachweisbare Maskentradition besitzen, wie es die als «alte Bündner Masken» gehandelten Stücke von Albert Willi (Domat/Ems) drastisch vor Augen führten. Weiter bemerkte Wildhaber: «Um der Wahrheit die Ehre zu geben, müssen wir übrigens auch gestehen, dass einige von unseren 'urtümlichen' Lötschentaler Masken gar nicht getragen werden können und Neuschöpfungen von modernen Schnitzern sind, hergestellt zum Verkauf an Fremde.»⁶⁹ Damit bezweifelte Wildhaber zwar nicht, wie im Falle Graubündens, die Historizität der Brauchtumslandschaft Lötschental, sondern reagierte auf die inzwischen entstandene Maskenindustrie. Auch 1960 hatte Wildhaber die jüngste Entwicklung vor Augen, als er den Übergang von «ruhigen»

Masken zu «grotesken» Stücken mit einer Lockerung der «dörflichen Gemeinschaft», mit einer «Sinnentleerung» verbunden sah. Dies hinderte ihn jedoch nicht, die Handelsware, die Fremdenwerbung oder die individuelle Schöpfung als «Gegenstand volkskundlicher und soziologischer Betrachtungsweise» zu deklarieren⁷⁰.

Damit war Wildhaber im Rahmen einer sich anbahnenden Umorientierung des Fachs der erste, der sich kritisch über das Alter der Objekte äusserte und dem die Aktualität gleichviel wog wie die Vergangenheit. Zu einer historischen Hinterfragung der Masken aber rang sich Wildhaber noch nicht durch: In traditioneller Manier sah er die Holz- und Fellmasken des Alpengebietes als Pendant zu den «Grün-Umhüllungen, verbunden mit Vegetations- und Fruchtbarkeitsvorstellungen» des Flachlandes⁷¹. Auch den Wandel von der Maske als «Ausdruck eines traditionellen Gemeinschaftsbewusstseins» hin zur «künstlerischen Einzelmaske» charakterisierte Wildhaber im Sinne von Richard Weiss und dessen Verständnis von *Tradition und Gemeinschaft*.

In einer unüberschaubaren Zahl von Zeitungsartikeln hatte Johann Siegen das «Volksleben» seines Heimatortes bekannt gemacht, sich dabei jedoch selten zu den Masken geäussert. Als er 1958 Volkskundliches aus dem Pfarrarchiv Kippel zusammentrug, veröffentlichte er das später vielzitierte Verbot des Maskenlaufens durch Prior Gibsten (19. Jh.), berief sich in der Folge aber auf Rütimeyer, nach welchem «der alte Brauch ... aus der ersten Steinzeit» stamme.⁷² Bereits 1930 hatte Siegen im Artikel über «Die Urgeschichte des Lötschental» die Theorie Rütimeyers rezipiert und Holzmasken wie Tierfellkleidung dem Paläolithikum zugeschrieben⁷³. Diese Auffassung vertrat Siegen Zeit seines Lebens. Um 1960 schrieb er: «Mit Steinmessern haben unsere Väter die Masken geschnitzt und haben diese in unsere Täler gebracht. Die Tschäggäten in den Tierfellen sollten die bösen Wintergeister darstellen, die im Hornung vor der steigenden Sonne langsam weichen müssen.»⁷⁴ Trotz seiner Teiledition der Quellen ist Siegen nicht Vertreter einer historischen Volkskunde und ihrer kritischen Sichtweise.

Bei der Deutung der *Tschäggättä* schrieb Siegen noch 1974: «Haben die Kelten, die etwa 300 v. Chr. in unser Tal gekommen sind und ihm sogar den Namen gegeben haben, den Maskenbrauch übernommen? Wir dürfen das den lebhaften Kelten zumuten.»⁷⁵

In der französischen Schweiz wurden die kritischen Arbeiten der jüngeren deutschsprachigen Volkskunde kaum rezipiert. In ihrer «Mythologie de la Suisse ancienne» berufen sich Raymond Christinger und Willy Borgeaud auf ikonographische und archäologische Quellen, Nachrichten aus der Antike, archaisch anmutende Bräuche und vergleichende Materialien aus ganz Europa, um vorchristliche Anschauungen zu rekonstruieren⁷⁶. In den Zeiten des Übergangs, bei den *rites de passage* des Jahres- und Lebenslaufs erschienen Brauchfiguren, deren Wurzeln bei Harlekin und König Artus, dem Vvuetisheer, den Berserkern oder z.B. den Altersklassen zu suchen seien. Die Brauchgestalten hätten den Kontakt zu den Geistern gesucht und diese in Verhalten und Aussehen imitiert; aus dem von ihnen inszenierten Chaos sei wiederum der Zyklus von Leben und Fruchtbarkeit entsprungen.

Nun deuten die Autoren das Äussere von Brauchgestalten wie der Appenzeller Kläuse oder der Lötschentaler *Tschäggättä* als Relikte dieses alten Glaubens; in den Bündner Knabenschaften, den Appenzeller und den Lötschentaler Maskierten lebten die Elemente bündischer Altersklassen und der Lärmvertreibung der Geister weiter. Gerade die früheren *confréries des jeunes gens* liessen sich in einigen Bräuchen fassen: Eine Kontinuität sehen die Autoren unter Berufung auf Rütimeyer im Lötschental, wo sich «sans doutes des survivances les plus pittoresques de Suisse» erhalten hätten. In den Schurten Dieben erblickten Christinger und Borgeaud «les derniers descendants de groupes culturels qui ont existé en Europe dès l'époque néolithique». Auch die Vorstellungen von der reinigenden und wachstumsstimulierenden Kraft des Wassers hätten sich in Lötschen – analog zu Erscheinungen im alten Rom und in Siam – in der Blut- und Wasserspritze erhalten. Nicht nur in ihren Beispielen, auch in ihrer Methode lehnt sich die

Publikation stark an Rütimeyer und Meuli an; ein Unterschied liegt allenfalls darin, dass hier nicht so sehr Belege aus Übersee, sondern Materialien aus der europäischen Ur- und Frühgeschichte zur Erhellung kultischer Vorstellungen *de l'aube de l'humanité* verhelfen sollen – Ansichten, die in der zeitgenössischen *ethnologie française* auf Zustimmung stiessen⁷⁷.

1967 publizierte Robert Wildhaber nochmals über die Masken Europas. Dabei zählte er das Sarganserland, die Innerschweiz, die March und das Lötschental zu den «Gegenden, in denen die alten Holzmasken heute noch traditionell in grösserer Zahl getragen werden». In seiner Demontage der bis dahin als «uralt» gehandelten Masken ging Wildhaber nun einen entscheidenden Schritt weiter. Als «älteste Möglichkeit der Unkenntlichmachung» sieht Wildhaber die *Schminkmaskierung* durch Naturfarben oder das Schwärzen mit Russ und folgert: «Mit dem Walliser Ausdruck 'Roitschäggäten', mit dem heute die Lötschentaler Masken bezeichnet werden, sind ja ursprünglich bestimmt nicht die heutigen Larven gemeint, sondern das russverschmierte, das verbräunte Gesicht.»⁷⁸ Über den Zeitpunkt dieses Wechsels von der Gesichtsschwärzung zur Maske schweigt sich Wildhaber klugerweise aus, doch sind die Lötschentaler Holzmasken hier erstmals von einem Volkskundler als jüngere (wenn auch zeitlich nicht präzisierte) Erscheinung gedeutet. Die «Neugier des Museumsmannes» Wildhaber, der auch die «Fälschungen» aus dem Kanton Graubünden schonungslos aufdeckte⁷⁹, sollte sich auf seinen Nachfolger im Amt übertragen.

Um 1970 sprach Theo Gantner von einer *Neuentstehung* der Holzmasken, die erst im 19. Jahrhundert unter dem Einfluss von Missionszeitschriften stattgefunden habe. Anhand von Abbildungen aus Übersee hätten die Lötschentaler mit dem Schnitzen von Masken begonnen – eine Entwicklung, die Gantner im Rahmen der Exotismen der Schweizer Fastnächte und des Umzugswesens im 19. Jahrhundert situierte. Ohne dass Gantner sie schriftlich fixierte⁸⁰, übte die Idee auf die Forschungen Dritter in den 1970er und 80er Jahren grossen

Einfluss aus und wird seither regelmässig zitiert. Die Hypothese eines Einzelnen ist inzwischen zu einer eigentlichen «Tradition» der schreibenden Zunft avanciert⁸¹. Aufgrund persönlicher Gespräche mit Theo Gantner halte ich die zentralen Punkte fest.

Bei der Neugestaltung des Maskensaales im Schweizerischen Museum für Volkskunde wies Gantner einerseits auf die wechselseitige Beeinflussung europäischer Masken hin, andererseits auf eine Beeinflussung von aussen durch exotische Vorbilder⁸². In einer Rundfunksendung und in Gesprächen mit Forschenden (z.B. Suzanne Chappaz und Jacques Vallerant, s.u.) vertrat Gantner bezüglich der Lötschentaler Masken folgende Ansichten⁸³:

Um 1860/1880 brachten Missionskalender Abbildungen «heidnischer» Masken und Maskentänze ins Tal. Die junge Generation sah solche Vorlagen und begann derartige Masken zu schnitzen. Auch die frühen Touristen, namentlich die Clubisten des SAC, haben die Einheimischen zur Herstellung von Holzlarven ermuntert. An zwei bis drei Nachmittagen während der Fastnacht traten vielleicht vier, fünf oder sechs maskierte Burschen pro Dorf auf, mehr Jugendliche im entsprechenden Alter hatte es gar nicht. Das ganze Tal zählte 200 bis 300 Einwohner; da waren kaum 20 ledige, um den Brauch auszuüben. Man besuchte diejenigen Häuser, in denen die schönen Mädchen wohnten, erhielt ein Glas sauren Most, und in eineinhalb bis zwei Stunden war alles vorbei. Aus diesem kurzen, unorganisierten und von wenigen Teilnehmern getragenen Fastnachtsvergnügen wurde ein international bekannter Brauch, als den Masken 1939 an der Landesausstellung und 1943 mit Meulis Maskenbuch emotionale Begeisterung entgegengebracht wurde. Der Tourismus förderte diese Entwicklung abermals.

Sicher hat es in Lötschen auch vor 1860 eine Fastnacht gegeben, Holzmasken sind aber keine belegt. Die ältesten Stücke in den Museen sind kaum 100 Jahre alt. Man benutzte zuvor Rinden- oder Fellmasken; vielleicht hat man lediglich das Gesicht mit Russ beschmiert, woher auch der Name *Roitschäggättä* [=Rauch]

kommt. Ähnlich der exotischen Verfremdung anderer Schweizer Fastnachten – sogar in Sitten fanden in den 1880er Jahren Umzüge mit exotischen Themen statt – wirkten in Lötschen die Abbildungen von Masken aus Übersee. Dies nicht zuletzt deshalb, weil solche Masken ein geeignetes Mittel zur Selbstdarstellung waren und sich auch für die mediale Verbreitung eigneten.

Damit hatte Gantner die Ideen Wildhabers weitergeführt und Exotismen im Schweizer Brauchtum des 19. Jahrhunderts als Rahmen für seine neue These gewählt. Mit einer durch Exotica hervorgerufenen oder zumindest beeinflussten Innovation stand Gantner nicht allein. Ebenso hatte Leopold Schmidt bemerkt, dass der aufblühende Maskenhandel vor dem Ersten Weltkrieg zu Fälschungen und Stücken führte, «die sogar von Museen erworben wurden und doch mit dem echten Maskenwesen nichts zu tun hatten. Manche groteske Maskenfratze aus diesen Erwerbungen erinnert noch heute an die Anregungen der Schnitzer durch tibetanische Vorbilder.»⁸⁴ Doch zielte die These Gantners über den konkreten Rahmen der Innovation hinaus auf die Diskussion um Identität bzw. die Identitätsfindung von Regionen, wie sie etwa Röllin bald im Kontext der Modernisierung für eine Innerschweizer Maskenlandschaft behandeln sollte⁸⁵. Ich fasse zusammen, was zur Möglichkeit einer Innovation aus überregionaler wie lokaler Sicht anzumerken ist, um später die (aufschlussreichen) Reaktionen zu Gantners Thesen zu behandeln.

Bisher hatten aussereuropäische Masken als ethnographische Parallelen und damit als Kronzeugen für einen jahrtausendealten Ursprung der Lötschentaler Masken gedient. Dasselbe «exotische Brauchtum» führte Gantner zur gegenteiligen Annahme: die Neuschaffung von Masken im 19. Jahrhundert. Unbestritten sind dabei die Vorgänge auf einer überregionalen Ebene: Exotisches hatte im Umzugswesen und in der Fastnacht des vergangenen Jahrhunderts seinen festen Platz. Für die Schweiz stehen die Japanesen in Schwyz (seit 1857), die Narrhalla in Lachen (seit 1864), die Türken in Brig (1903) als Bei-

spiele bis heute aktiver Vereine. Ein Mehrfaches an exotischen Sujets brachten die einmaligen Anlässe hervor (Umzugsgruppen wie die «Bilder aus Ägypten» an der Luzerner Fastnacht von 1888, der «Honolulesische Faschingszug» in Solothurn 1860 und 1881, die Indianer am Zürcher Sechseläuten 1894, «Bilder aus Afrika» an der Rheinfelder Fastnacht 1894)⁸⁶. In den 1880er Jahren bürgerte sich in der italienischen Schweiz der Rabadan (in Anlehnung an ramadán) in der städtischen Fastnacht ein. Ob diese Tendenzen, Jahrzehnte bevor im Städtchen Brig der Türkenbund gegründet wurde oder in Sitten der Umzug von 1898 u. a. «Neger» und Asiaten zeigte⁸⁷, in einem Seitental zur Innovation von Holzmasken führten? Ohne mit dieser Frage den Topos der Abgeschlossenheit oder des kulturellen Rückstandes der Bergtäler zu beschwören, suchte ich für einen solchen Vorgang zunächst konkrete Belege beizubringen.

Die Frage nach den Auswirkungen der Exotismen im Tal reduziert sich infolge der Quellenlage auf die Suche nach gedruckten Darstellungen. Nun fehlt über die vor 130 Jahren in Lötschen zirkulierenden Drucksachen jegliche Nachricht. Auch in der minutiösen Zusammenstellung der damals im Kanton gedruckten oder das Wallis betreffenden Publikationen⁸⁸ nahm Leo Meyer alle auswärtigen populären Lesestoffe aus, also Kalender, Missionszeitschriften und Zeitungen, die hier als Quellen in Betracht kämen.

Mit Hilfe von Befragungen gelang es in einer der Gemeinden (Blatten), für die Zeit um 1900 als Lesestoff in einigen Familien den *Walliser Bote*, den *Michaels-* und den *Steylerkalender*, die *Stadt Gottes*, das *Sonntagsblatt* (St.Gallen), in einem Fall die *Neue Zürcher Zeitung* zu eruieren. Bei nahezu allen Familien verbreitet war «dr Zugär» («neuer Hauskalender», Zug). Dass einige dieser Titel schon früher bis in die oberste Talgemeinde gelangten, zeigt ein Kalender von 1830, den ein Informant zur Beantwortung meiner Fragen hervorbrachte⁸⁹. Keine Nachrichten waren zu den «Stimmen von Maria Laach» beizubringen, die Suzanne Chappaz als mögliche Vorbilder an-



Abb.51: Der Maler Albert Nyfeler bemalt Fastnachtmasken, die Einheimische in seinem Auftrag geschnitzt hatten. Bildersammlung Schweizerisches Institut für Volkskunde, Basel.

führte⁹⁰. Hingegen fanden sich im Pfarrarchiv Kippel sieben Bände des bebilderten «Journal für die neuesten Land- und Seereisen und das Interessanteste aus der Völker- und Länderkunde zur angenehmen Unterhaltung.»⁹¹ Von den hier erhaltenen Bänden datiert der älteste aus dem Jahre 1814. Doch enthält keiner eigentliche Maskenabbildungen, und auch der Zeitpunkt ihrer Ankunft im Tal und ihre Leserschaft (Leseverein oder Privatbesitz des Dorfpriesters?) bleibt unbekannt⁹². Für das 19. Jahrhundert fand ich trotz aufwendiger Suche keine Belege von exotischen Abbildungen – was nicht heisst, dass solche nicht zirkuliert haben könnten.

Anders verhält es sich mit einer möglichen Beeinflussung durch exotische Abbildungen, die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts einen stilistischen Wandel der Lötschentaler Mas-

ken bewirkten. Bereits Suzanne Chappaz forderte Recherchen nach solchen Zeugnissen, nachdem Arnold Niederer ihr berichtete, Jugendliche seien in Kippel zu Maler Nyfeler gekommen und hätten ihm von exotischen Abbildungen in Missionszeitschriften berichtet. Laut Suzanne Chappaz fand Niederer in Nyfelters Atelier zwei Werke mit einschlägigen Maskenabbildungen⁹³. Die in Literatur und Gesprächen immer wiederkehrenden «exotischen Vorbilder» gehen wohl, nebst den mündlichen Äusserungen von Theo Gantner, auf eine Passage in Arnold Niederers Maskenartikel von 1970 zurück: «Die Masken aus dem Lötschental, welche Ludwig [sic] Rütimeyer um die letzte Jahrhundertwende sammelte, wirken viel ruhiger als die späteren, welche nicht ohne den Einfluss überseeischer Vorlagen entstanden sind. Es handelt sich bei den letzteren um Exemplare, welche

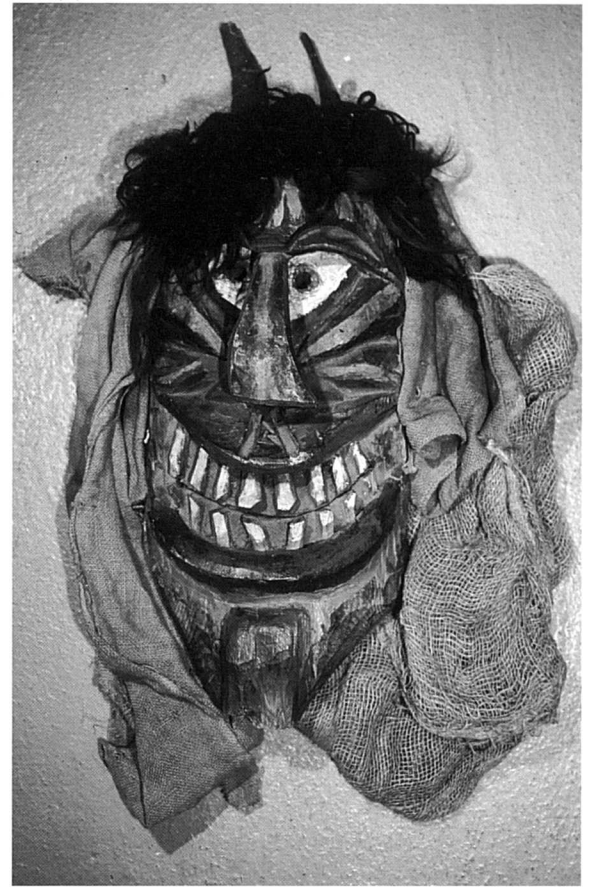


Abb.52 und 53: Die von Nyfeler expressiv bemalten Masken, besonders die wellenlinienförmig ornamentierten Stücke gaben zu den Vermutungen über exotische Vorbilder Anlass. Zwei Traglarven aus den 1930er Jahren (Privatbesitz Gampel/VS und Lötschentaler Museum).

wellenlinienartig tätowiert sind, was auf polynesishe Vorbilder (in Missionszeitschriften) hinweist.⁹⁴ Zwar kamen 1993 bei der Auflösung des Ateliers Nyfeler keine Missionszeitschriften zum Vorschein, dafür die Broschüre «Exotische Kunst», die laut handschriftlichem Eintrag 1922 in Nyfeler's Besitz war⁹⁵. Es ist möglich, dass die darin enthaltenen Abbildungen, ferner die Museumsbesuche oder Ausstellungen wie die «Exposition coloniale» in Paris 1931⁹⁶ den Künstler beim Bemalen von Lötschentaler Masken inspirierten (Abb.52 und 53). Einige Zeichnungen in den Skizzenbüchern unterstreichen diese Möglichkeit.

Tatsache bleibt jedoch, dass die «exotischen Einflüsse» überschätzt werden, zumal sich diese auf einige Dutzend Masken beschränken, die Nyfeler zwischen den 1910er und 1940er Jah-

ren bemalte. Wenige Einheimische (z.B. der Maskenschnitzer und -maler Jakob Tannast in Wiler) ahmten Nyfeler's Stil teilweise nach. Und noch bevor Nyfeler das Lötschental erstmals betrat, hatten Stebler und Rütimeyer eine Anzahl Masken mit bunter Bemalung und grotesk verzerrtem Äusseren gesammelt⁹⁷. Auch in den Jahrzehnten während und nach Nyfeler's gelegentlicher Tätigkeit als Maskenmaler gab es «menschliche» neben dämonischen, ruhige neben grotesken Masken: Der Stil der Lötschentaler Masken (von dem die volkskundliche Literatur spricht, ohne ihn zu charakterisieren) wurde durch Nyfeler nicht grundsätzlich verändert. Ferner wird ein zweiter Maler regelmässig übersehen: Karl Anneler, der in der Zeit des Ersten Weltkrieges in Blatten lebte und von dem bunt bemalte Masken erhalten blieben⁹⁸. Ob sich z.B. ein

«exotisierender» Stil Annelers oder der Einfluss Nyfellers in den farbenfrohen Masken der Einheimischen niederschlug⁹⁹, wurde nie hinterfragt.

Ein zweiter wichtiger Punkt im lokalen Kontext ist folgender: Gantner äusserte, die Pioniere des SAC (Schweizer Alpenclub, gegründet 1863), hätten die Einheimischen zur Herstellung von Holzmasken angeregt. Die Berichte der Alpinisten und Hochtouristen setzen für Löttschen in den 1850er Jahren ein; bis 1880/90 erscheinen in wissenschaftlichen wie populären Periodica einige Dutzend Beiträge über das Tal. Der Grundtenor dieser Publikationen aber ist ein anderer als derjenige von zu Innovationen treibenden Kräften. Nicht ein Wandel der in Natur und Kultur angetroffenen Zustände wird eingefordert, sondern im Gegenteil jede Veränderung als Verlust bedauert. Die «urächten» Sitten und Gebräuche regen die Reisenden in Rousseauscher Verzückung zu schriftlichem Festhalten *unverfälschter* Kultur an – und nicht zur Vermischung des «Echten» mit «Fremdem». Die Mentalität der Besucherinnen und Besucher steht dem, was Gantner ihnen zuschreibt, diametral entgegen. Weiter fragt sich, ob die Einheimischen die von aussen vorgeschlagenen Holzmasken einfach so hergestellt und eingebürgert hätten – eine Rezeption, die die strenge Geistlichkeit ebenso wenig geduldet haben dürfte wie die weltliche Behörde¹⁰⁰. Und hätte Stebler, der seit den endenden 1880er Jahren das Wallis intensiv bereiste, von einer solchen Neuerung nicht erfahren müssen?

Drittens sah Gantner die Masken als Ausdrucksmittel einer im 19. Jahrhundert neuen Notwendigkeit der Selbst- wie der Fremddarstellung. Auf diese Problematik gehe ich unten ein (Kap. 4.2); die Identitätsfindung als Motiv einer Neukreierung von Masken festzulegen, scheint mir hier so gewagt wie der Versuch Vallerants (s.u.), den sozioökonomischen Umbruch als Grund für die Entstehung von Masken im beginnenden 19. Jahrhundert anzuführen.

In einer umfangreichen Publikation zur Schweizer Volkskunst äusserte sich *Arnold Niederer* 1970 kurz zu den Masken im allgemeinen. Ohne dabei «auf komplizierte Mythologien und

Kulturwanderungstheorien zurückzugreifen», sah er den Sinn der Maske in der «Steigerung der Macht und Lust durch das Hineinschlüpfen in eine neue Rolle». Doch verstand Niederer die Schweizer Masken nicht nur als «Macht- und Lustgewinn» in einem soziologisch interpretierbaren Rollenverhalten. Nach einer distanzierten Resümierung der Theorie Meulis sagte er zur Herkunft und Entwicklung der Masken: «Zwischen dem als Hypothese gesetzten Ursprung und der heutigen Funktion liegt offenbar die kultische Entleerung der Masken und damit die Wendung ins Komische, Burleske, Ausgelassene», und weiter: «Den Maskengestalten kultischer Abkunft blieben bis in die jüngste Zeit hinein gewisse volkrechtliche Privilegien wie das Heischen ... vorbehalten.»¹⁰¹ Trotz weitreichender Herkunft relativierte Niederer Alter und Aussehen vorhandener Objekte; insbesondere die als archaisch gehandelten Löttschentaler Masken seien jüngere Stücke und beruhten auf Vorlagen aus Übersee. Auch für den Brauch selbst verfüge man über kein Zeugnis, das weiter als 100 Jahre zurückreiche¹⁰². Damit steht Niederer der These Gantners nahe, ohne aber zum Ursprung die Vorstellungen seines Amtsvorgängers Weiss verworfen zu haben¹⁰³.

Als Reflex auf die Thesen Gantners ist das Buch des aus Löttschen stammenden Gymnasiallehrers *Marcus Seeberger* (Brig) zu sehen¹⁰⁴. Zunächst reizten den Einheimischen fehlerhafte Einzelheiten in Gantners Äusserungen: Falsche Einwohnerzahlen und somit unterschätzte Anzahl der am Brauch Beteiligten, statt dem vier- bis fünfstündigen Maskenlaufen die Annahme von eineinhalb Stunden, statt der bis zu einem Monat dauernden Fastnachtszeit die Behauptung von zwei, drei Nachmittagen, Bewirtung mit saurem Most – den es im Tal gar nicht gibt usw. Über die an sich verständliche Kritik an den Details hinaus entzündete sich die Diskussion am Gegensatz zwischen «Eigenem» und «Fremdem»: Wie will ein Auswärtiger, der das Tal und die hiesige Fastnacht erwiesenermassen nicht kennt, erst wissen, dass die Masken nur 100 Jahre alt sind und aus Afrika stammen? Die These Gantners musste sich den Vorwurf der «Scharlatanerie» gefallen lassen,

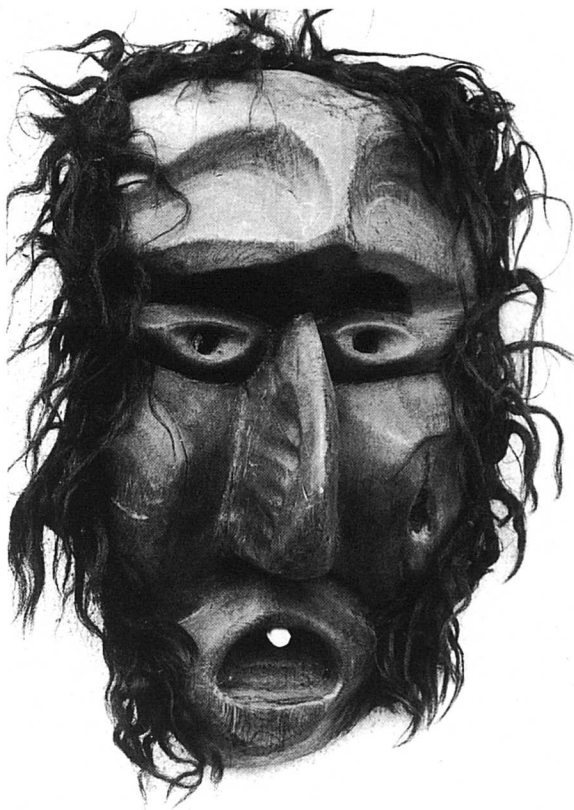


Abb. 54 und 55: Die von Nyfeler initiierte groteske Gestaltung und Bemalung der Masken ahmten einzelne einheimische Schnitzer nach. In Ausnahmefällen liessen sie sich von afrikanischen Masken inspirieren – seltene Neuschöpfungen, die ausschliesslich zum Verkauf gedacht waren (Souvenirlarve, innen beschriftet vom Hersteller «Jakob Tannast, K[unst]-Schnitzer, Wiler, Lötschental, Wallis». Vermutlich 1940er Jahre. Souvenirlarve, ebenfalls von Jakob Tannast in Wiler, um 1950. Privatbesitz Wiler und Blatten/VS).

womit für uns nicht mehr der Diskurs aus dem Blickwinkel der Wissenschaftsgeschichte, sondern die giftige Kontroverse als Indikator für den Stellenwert des Brauches im lokalen Selbstbewusstsein aufschlussreich wird.

In seiner monographischen Darstellung kam Seeberger eingehend auf die Masken zu sprechen, wobei Bildlegenden zu den *Tschäggättun* wie «Christentum und Relikte mythologischer Vorstellungen aus heidnischer Zeit?» oder «der Urmutter Erde entstiegen?» wohl dem Verlag zuzuschreiben sind. Seeberger selbst zeigte sich kritisch und schrieb, dass unter dem Einfluss Nyfeler «manche Masken der dreissiger und vierziger Jahre wilder und dämonischer erscheinen als die viel ruhiger wirkenden Larven des 19. Jahrhunderts. In neuerer Zeit mögen auch überseeische Vorlagen in Missionszeitschriften

nicht ohne Einfluss geblieben sein.» Weiter kritisierte Seeberger in seiner Übersicht bisheriger Theorien, dass Meulis «Deutung heute nicht mehr zu befriedigen vermag», fand aber auch den «positivistischen Schluss vom Fehlen einer schriftlichen Erwähnung der Tschäggäta vor 1860 auf das Fehlen dieses Brauches vor dem genannten Datum ... falsch.¹⁰⁵ Im übrigen erstaune es nicht, dass die Aufzeichnungen früherer Jahrhunderte «so banale Dinge» wie die Fastnacht nicht enthielten. «Das erste bekannte Tanzverbot Lötschens datiert auch erst aus dem Jahre 1785; trotzdem wird sicher niemand behaupten wollen, im Lötschental sei vorher niemals getanzt worden.»

Damit bezog der Autor Stellung gegen die These Gantners, gegen Arnold Niederer (s.o.) und gegen die im Entstehen begriffenen Arbeiten von Suzanne Chappaz und Jacques Vallerant

(s.u.). Das Maskierungsverbot von 1827 zur Nachtschwärmerei fasste Seeberger als Verbot fastnachtlichen Maskierens auf, das «als unumstössliche Tatsache» die später angesetzte Neuentstehung durch exotische Vorbilder widerlegen sollte. Dass dieses Verbot wohl anders zu verstehen ist, versuche ich unten bei der Behandlung der Quellen zu zeigen. Ferner hätten, wie Seeberger zu Recht anführt, die frühen Forscher eine rezente Innovation bemerken müssen. Auch seien die Rhonetaler Fastnachtzentren erst später aktiv geworden, weshalb sie zur fraglichen Zeit nicht exotische Vorbilder vermitteln konnten. Die Diskussion schliesst mit Seebergers Feststellung: «Versuche, jeder Grundlage entbehrende Belege für die Entstehung des Lötschentaler Maskenbrauchs vor knapp hundert Jahren zu konstruieren, haben mit ernsthafter Forschung wenig mehr gemein.»¹⁰⁶

Ohne die alten Theorien bedingungslos zu übernehmen, tendiert Seeberger nun doch zur Annahme von «Relikten alten Brauchtums in einem jahrhundertlang durch hohe Gebirgsschranken von der Aussenwelt isolierten Bergtal...» Analog der Sonderstellung der Ledigen sieht Seeberger die Mutprobe der Schurten Diebe am Ort «Gsellisch Chinn» [*Gsell*=lediger Bursche, *Chinn*=Schlucht] den Knabenschaften ähnlich, womit auch Rütimeyer und Meuli mit ihren Deutungen «nicht ganz danebengegriffen» hätten. Weiter seien die Rauchgescheckten laut Meuli durch Lüfte und Kamin brausende Totengeister; auch die Totenschar führe im Lötschental über die Feuerstelle eines Hauses. Unter Berufung auf Richard Weiss lässt Seeberger nun Fragen wie die folgende offen: «Dient z.B. der Lärm der Kuhlreicheln der Tschäggätä der Fruchtbarkeit oder gehört er zum schreckenerregenden Gebaren in den Masken verkörperter Totendämonen?» Zumindest billigt Seeberger selbst den modernen Souvenirmasken *dämonische Wirkung* zu, derer «wir uns noch heute nicht entziehen können»¹⁰⁷.

Die leidenschaftlich geführte Diskussion kontrastierte mit der These Gantners, die in einem grösseren Zusammenhang stand und für andere Orte zutraf. Doch hier antworteten die Betroffe-

nen auf lückenhaftes Detailwissen mit minutiöser Kenntnis ihrer «Lebenswelt». Die inhaltlich wie sprachlich auf einer anderen Ebene angesiedelte These des Wissenschaftlers wurde nicht als Argumentation verstanden, sondern als Beleidigung empfunden. Die These einer Neuentstehung, im Kontext der Fachgeschichte als (Über)reaktion gegen den bedenkenlosen Umgang mit Raum und Zeit zu sehen, wurde als Angriff auf das Selbstbewusstsein verworfen. Selbst der fachliche Diskurs war von diesen Antagonismen geprägt. Dies führte so weit, dass im Bestreben, eine «positivistische» Theorie zu widerlegen, die sachliche Beurteilung der Quellen ihrer Fehlinterpretation wich. Am Beispiel des Maskierungsverbotes von 1827 ist dies unten zu verfolgen.

Die Auseinandersetzung ist auch in einem übergeordneten Kontext zu sehen: Was durch die massgebenden volkskundlichen Autoritäten (von der Universität bis zur nationalen Ausstellung!) während Jahrzehnten Bestätigung erfahren hatte, begann nun die «selbe» Volkskunde zu bezweifeln und als Erfindung des 19. Jahrhunderts oder als mythomane Vision in Abrede zu stellen¹⁰⁸. Statt von Traditionen sprachen die Gelehrten jetzt von Projektionen; Volk und Volkskunde standen sich in unvereinbaren Ansichten gegenüber. Die im Prozess einer eigentlichen Mythisierung zu zeitloser Gültigkeit erhobenen (doch gleichzeitig mit zeitbedingten Werten aufgeladenen) Kulturgüter kollidierten plötzlich mit einer der Exaktheit der Naturwissenschaften verpflichteten volkskundlichen Kritik, der die tempospatiale Einordnung oberstes Gesetz wurde. Kritische Fachvertreter manövrierten sich nicht bloss in einen Konflikt mit dem Volk, sondern in einen Zweifrontenkrieg, in dem sie auch gegen die ältere Garde der Volkskundler anzutreten hatten. Die der Kontroverse zugrundeliegende Problematik hatte bereits Richard Weiss im ungeschichtlichen Traditionsverständnis des Volkes erkannt¹⁰⁹ – mit dem ja selbst die traditionelle Volkskunde zu schaffen hatte. Doch wer nun an der Patina liebgewordener «Traditionen», in ihrer aktuellen Form und Funktion oft nur eine oder zwei Generationen jung, kratzte, sah sich in der Öffentlichkeit als Frevler an kulturellen

Gütern, als Nestbeschmutzer stigmatisiert. Nicht anders erging es den Historikern, die sich in den letzten Jahren zu einer Demaskierung nationaler Mythen anschickten¹¹⁰. Mit der Diskussion um das Alter der Masken hatte die Fachvolkskunde auch in Deutschland und Österreich einen Gegenstand lokalen und regionalen Selbstbewusstseins in Frage gestellt.

Ebenfalls 1974 verfasste *Suzanne Chappaz-Wirhner* ihre Lizentiatsarbeit zu den Lötschentaler Masken¹¹¹. Über die *Tschäggättä* hinaus wurden darin erstmals die Spinnstuben der Töchter, die Fastnachtsspeisen und das (frühere) Stehlen des Fleischhafens, die Fastnachtstheater und -tänze sowie die Maskierungen der *Maschgini* systematisch erfasst. Der dokumentierende wie interpretierende Feldforschungsteil berücksichtigte auch Herstellung und Verwendung der traditionellen *Larven* und der modernen Souvenirmasken, die neuen Umzüge (Kinder als *Minitschäggättä*) und die Prämierungen. Hinter einzelnen Gegenständen und ihrem Wandel erkannte Suzanne Chappaz bereits die von aussen an das Tal herangetragenen Vorstellungen und deren Rücklauf in die örtliche Identität.

Ebenso präzise trug die Autorin die wichtigsten Quellen zusammen, um anschliessend die «klassischen» Theorien (Rütimeyer, Hoffmann-Krayer, Wackernagel, Meuli) daran und an den heutigen Methoden kritisch zu messen. Im Rahmen der fachlichen Neuorientierung wie der modernen Brauchtums- und Maskenforschung (Moser, Wildhaber, Gantner) erfolgte Chappaz' Stellungnahme: Dem Mythos der Abgeschlossenheit und der archaischen Kultur stellte sie die vielfachen Kontakte zur Aussenwelt entgegen (Soldidienste, Handel, Passverkehr, regionale Migration), die das Lötschental zu allem anderen als dem stets postulierten Reliktgebiet machten. Damit besteht laut Chappaz auch die Möglichkeit, dass die Fastnacht ältere (Felle und Glocken) und neuere (Holzmasken) Elemente vereinigte. Diese an Gantner orientierte These einer Neuschöpfung untermauerte Suzanne Chappaz mit dem Beispiel des Fastnachtsumzugs in Sitten vom Februar 1898¹¹². Anstelle der isolierten Betrachtung einer vermeintlich ursprünglichen

Brauchlandschaft forderte Chappaz eine Kontextualisierung innerhalb der Walliser Fastnacht (ähnliche Vermummungen und Masken in einigen Unterwalliser Ortschaften) und den Vergleich mit anderen alpinen Fastnachten. Abschliessend äusserte sich die Autorin zur gesellschaftlichen Funktion der Fastnacht im Tal: Hier würden Begegnungen unter den unverheirateten Volljährigen (Masken bei den Frauen im Grossdorf, Fastnachtstanz) gebilligt, die während des Jahres heimlich geschehen müssten (z.B. *Abend-sitze* auf den Alpen). In der *période de marge* zwischen dem 20. Altersjahr und der (oft späten) Heirat untersage die geltende Moral den jungen Männern und Frauen aussereheliche Intimbeziehungen; ein Tabu, das in der Fastnacht zumindest symbolischen Ausgleich erfahre¹¹³. Mit dem Einbezug der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen hatte Chappaz in die Richtung einer nächsten Untersuchung gewiesen.

Nicht um eine monographische Isolierung der Fastnacht, sondern um deren Erklärung aus den historischen, sozialen und wirtschaftlichen Daten des Tales ging es *Jacques Vallerant*. Wie Suzanne Chappaz, bezog der Autor die Vielzahl fastnächtlicher Anlässe und Figuren in seine Dissertation mit ein. Unter Verwendung der Arbeiten von Genneps verglich Vallerant die lokale Fastnacht mit Beispielen aus den französischen Provinzen und die *Tschäggättä* mit Masken der Schweiz, Europas und solchen aus Afrika (Dogon, Ouobé, Diola).

Bei der Interpretation der Lötschentaler Fastnacht und ihrer Masken geht Vallerant von einem Brauch in den Pyrenäen aus, bei dem am 2. Februar als Bären verkleidete Männer die Mädchen und Frauen schwärzen und malträtieren, doch schliesslich von Jägern erlegt werden. Die Parallelen zum Lötschentaler Maskenbrauch (Datum, Auftritt, Vermummung) und die Tatsache, dass es hier früher Bären gab, führen Vallerant unter Berufung auf Gaignebets *cycle lunaire* und die mythologischen Deutungen Christingers/Borgeauds zu folgender Annahme: Die Wetterprophezeiungen beim Auftritt des Bären in den französischen Belegorten («... si l'ours sort sa patte le matin et la recache, c'est quarante jours

d'hiver de plus...») unterstrichen die Bedeutung des Brauches in agropastoralen Gesellschaften. Für das Lötschental sieht Vallerant die Figur des Bären als Vorläufer der *Tschäggättä*. Sein Auftritt korreliere mit dem Ende des Winters, weshalb ihm in dieser ebenfalls bäuerlichen Gesellschaft grosse Bedeutung zukomme¹¹⁴.

Einen weiteren Zugang sucht Vallerant über den saisonalen Arbeitsrhythmus der alpinen Subsistenzwirtschaft. Aus dem arbeitsintensiven Sommer und dem an Ruhepausen reicheren Winter resultiere eine *bipolarisation du temps lötschard*; ein Gegensatz, der das soziale Leben bis ins Brauchtum hinein beeinflusse. So sieht Vallerant *le summum de la joie et de l'amusement* des Jahreslaufs im Fastnachtstanz der Ledigen, nicht ohne auf die Vielzahl privater wie öffentlicher, profaner wie religiöser Anlässe des Winterhalbjahres hinzuweisen, die der ganzen Bevölkerung offenstehen¹¹⁵. Damit bettet Vallerant im Unterschied zu einer bisher maskenzentrierten Forschung die Fastnacht in einen sozialen und ökonomischen Kontext ein.

Die weiteren Fragen gelten der Herkunft der Masken(gestalten): Die Überlieferung von den Schurten Dieben dekodiert Vallerant als Variante eines weitverbreiteten *Mythos*, der Nachrichten von der Invasion der Sarazenen bis zu den Beutezügen spätmittelalterlicher Banden beinhaltet. Die Schurten Diebe stünden als Individuen im Gegensatz zum Kollektiv einer traditionell patriarchalischen Gesellschaft; die Erzählung widerspiegle daher den gesellschaftlichen Umbruch im Tal nach der französischen Invasion von 1798/99. Die ältere Bärenverkleidung hätten die Schurten Diebe bzw. die *Tschäggättä* nun um die Holzmasken erweitert; Vallerant sieht «l'origine historique des masques et leur date d'apparition vers le début du XIX^e siècle». Das junge Alter der Holzmasken glaubt Vallerant auch in deren Plastik bestätigt: Dem Einfluss der Kirche entsprechend müssten alte, vor das 19. Jahrhundert zurückreichende Masken in erster Linie Teufelsmasken sein. Doch die alten Stücke seien dies gerade nicht, und die gehörnten Masken wie die Teufelsmasken seien erst im 20. Jahrhundert aufgekommen¹¹⁶.

Als Anfang der neuen Holzmasken kommen laut Vallerant – wohl in Anlehnung an Gantner und Niederer – gleich zwei Dinge in Frage: Im Tal selbst sind es die seit 1783 abgehaltenen Missionen¹¹⁷, bei welchen die Jesuiten «ont également pu, en introduisant dans la vallée des comptes rendus de missions effectuées outre-mer, suggérer certaines formes de sculpture, certaines coutumes en vigueur dans les pays visités». Über Belege verfügt Vallerant allerdings nicht. Anders seine zweite Hypothese, die er mit Beispielen von Suzanne Chappaz und Theo Gantner stützt: «...un emprunt pur et simple de coutumes qui étaient alors en vogue de façon croissante dans toutes les grandes villes de Suisse» sieht Vallerant als Beginn der Lötscher Maskentradition. Diesen «Import» aus den Exotica des Umzugs- und Fastnachtswesens der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stellt Vallerant noch einmal in den Kontext des gesellschaftlichen Umbruchs: «Les premiers jeunes qui sculptèrent des masques tenaient en fait dans leurs mains les signes irréfutables et tangibles d'un renversement des habitudes qui prenait progressivement forme, d'un affaiblissement du patriarcat, d'une affirmation prépondérante et nouvelle de l'individu, d'une révolte contenue de la jeunesse contre une organisation séculaire désormais engagée dans un processus de modernisation.»¹¹⁸

Das Vorgehen Vallerants ist nicht unkritisch; so äussert er Zweifel an der Verbreitung der *Tschäggättunschprizzun*¹¹⁹ oder stellt z.B. die Ahnenkulttheorie Meulis in Frage. In zahlreichen Details wie in grundsätzlichen Punkten bleiben die Ausführungen des französischen Ethnologen jedoch fraglich: Ein bis ins 5. Jahrhundert zurückreichendes System der Burgergemeinden (S.50), die (zwar veränderten, aber doch) indo-europäischen Wurzeln im Weihnachtsbrauch (S.32f.), die Nase der Masken als «un substitut classique de phallus» (S.269). Auch die Vergleiche zu afrikanischen Gesellschaften und ihren Masken sind kaum dazu geeignet, die selbstgestellten Forderungen nach einer Erhellung des Anlasses aus seinem sozioökonomischen Kontext heraus einzulösen. Die ihrem Selbstverständnis nach *strukturalistische* Studie hinterlässt eher den Ein-

druck, dass dem lokalen Geschehen anstelle der mythologischen Deutungen solche mit einem anderen Vokabular aufgepfropft wurden. Besonders krass äussert sich dies beim gesellschaftlichen Umbruch im Tal, der den Zeitpunkt einer angeblichen Maskeninnovation belegen soll. Die Vorgehensweise Vallerants mag ein weiteres Beispiel erläutern: Noch bei seinen Recherchen hatte der Autor die Behauptung geäussert, dass in der Mine Goppenstein (Lötschental) ein Lohnstreit ausgebrochen sei, wobei sich die protestierenden Arbeiter maskiert hätten, um nicht erkannt und entlassen zu werden¹²⁰ – eine Vermutung, die er in der Dissertation auf die Eisenmine am Gonzen (Sargans) übertrug, wo die Österreichischen oder Deutschen Bergwerksarbeiter Masken «importiert» hätten¹²¹. Ungeachtet dieser Kritik liegt Vallerants Verdienst darin, dass er die Fastnacht als *fait total* mit all den bislang unberücksichtigten Aktivitäten erfasste.

In einer Rezension von Marcus Seebergers Werk (s.o.) verteidigte Robert Wildhaber seine Ideen wie diejenigen Theo Gantners, da sich in der Schweiz vor der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts keine Holzmasken erhalten hätten¹²². Darauf reagierte der Basler Germanist *Ernst E. Müller*, um aus der Warte seiner Disziplin die Streiffrage um das Alter der Masken zu beantworten. Zunächst kritisierte Müller den Positivismus Wildhabers, der das älteste erhaltene Objekt dem Zeitpunkt der Brauchentstehung gleichsetze. Statt dessen plädierte Müller für den Beizug archivalischer Quellen: «Wo das Sachzeugnis aufhört, kann das Zeugnis im Wort in die Lücke springen...» und «steht für eine im Augenblick der Niederschrift konkret vorhandene Sache.»¹²³

Müller legte Zeugnisse für in Gebrauch stehende Gesichtsmasken vor: «...sin böggén antlit und dz er uff dem haupt hatt...» (Zürich 1424), «...in tüfels wise louffen ... die Antlit abzezerren...» (Basel 1420), «... hat ein angesicht vor im gehept...» (Rheinfelden 1545). Weiter wurde Müller in den Haushaltinventaren des 16. Jahrhunderts fündig. Eine Geldforderung für «en tüffel antlit» (Zürich 1453) und die in Nachlässen aufscheinenden Typen (tüffel antlit, narren antlit) lassen Müller «doch wohl plasti-

sche Ausgestaltung und auf Bemalung der Maske» schliessen, wobei das wahrscheinlichste Material Holz sei¹²⁴. Aus den Belegen folgert Müller, «dass das Tragen von Masken als fastnächtliches Brauchtum aus dem Gebiet der deutschen Schweiz und darüber hinaus aus einem weiteren Umkreis im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit recht gut bezeugt ist». Und: «Was wir heute als spätes und verschwindendes Brauchtum im Alpengebiet antreffen, das Tragen von Holzmasken, ist wie viele andere sprachliche und brauchtümliche Erscheinungen offenbar spätmittelalterliches Relikt, nicht eigenständige Entwicklung.»¹²⁵

Aus den Archivforschungen Müllers resultieren, wie bei Hoffmann-Krayer um die Jahrhundertwende¹²⁶, ernstzunehmende Belege für die Verwendung von Masken in den Städten des ausgehenden Mittelalters. Ob die in sprachwissenschaftlicher Hinsicht wohl zutreffende Beobachtung (Reliktstellung an der nördlichen wie an der südlichen Peripherie des deutschen Sprachraumes, hier die höchstalemannische Sprachgruppe) jedoch einen Analogieschluss auf ein früher weit verbreitetes Maskenbrauchtum zulässt, bleibt methodisch fraglich. Aus dem Untersuchungsgebiet fehlen Anhaltspunkte, um von den städtischen Zeugnissen des Mittellandes auf die alpinen Verhältnisse zu schliessen.

In der Herangehensweise einer engagierten Volkskunde, wie sie damals in der Schweiz nur in Zürich unter Arnold Niederer gelehrt wurde, behandelte *Robert Kruker* die Lötschentaler Fastnacht. Sein Artikel wies auf die Mythologisierung und die historisierende Idealisierung (Trinkeltierkrieg), um nun den Wandel des Brauches unter einem neuen Blickwinkel zu deuten: Kruker erkannte, «dass das, was archaisch erscheint, in der industrialisierten Gesellschaft zweckorientiert instrumentalisiert wird: von konservativen Kulturvermittlern und Politikern, die mit altem Brauchtum an überholte Heimatgefühle appellieren ebenso wie von geschäftstüchtigen Vertretern des Touristensektors, für die die traditionelle Volkskultur zur gewinnbringenden Ware wird». Wie «ein Element der Volkskultur einen Funktionswandel erleben kann, der von gewisser ökonomischer

mischer und ideologischer Tragweite ist,»¹²⁷ hatten auch Chappaz und Vallerant erkannt, ohne aber die Vorgänge in diesen übergeordneten Rahmen zu stellen.

Kruker schrieb der traditionellen Fastnacht verschiedene Funktionen zu. Sie ermögliche z.B. eine kurzfristige Statuserhöhung in der sonst «ohnmächtigen Zwischenstellung zwischen der Kindheit und der Vätergeneration». Kruker bemerkte auch, dass die im «Konflikt- und Rebellionsritual» von jungen Männern gegen junge Frauen und Kinder [und auch gegen Männer, wie stets verschwiegen wird] ausgeübte Macht nichts anderes als die «Reproduktion der Herrschaftsformen einer extrem patriarchalischen Gesellschaft» darstellte. Dennoch erlaubten die Figuren der *Ootschini* oder die Zusammenkünfte in *Klein* und *Gross Dorf* auch den Frauen das Einnehmen anderer Rollen. «Fasnacht zu treiben war verteidigtes Recht einer Subgruppe der familienorientierten, streng katholischen und damals noch weitgehend agrarischen Gesellschaft. Die Subgruppe, die jungen Leute nämlich, die in einer Übergangsperiode des Lebenslaufes mit undefiniertem, geringem Status und einem erheblichen Machtdefizit standen, sorgten so, wenigstens symbolisch, für einen Machtausgleich und eine Periode relativer sittlicher Freiheit.»¹²⁸ Mit dem sozialen und wirtschaftlichen Wandel seit den 1950er Jahren aber seien «die alten Funktionen des Fastnachtstreibens, insbesondere diejenige innergesellschaftlicher Macht- und Rollenumkehr und der temporären Liberalisierung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern überflüssig» geworden. Die aktuelle Fastnacht bzw. ihre markanten Masken stellte Kruker pointiert in den Rahmen der Nachfrage für das «Urwüchsige, Vitale und Robuste». Vor allem die Herstellung der Souvenirlarven habe sich zu einer finanziell einträglichen Sache entwickelt, da «alles, was alt erscheint und erst noch der Kultur der Bergler entstammt, bei den Mittelschichts-Städtern zum erstrebenswerten Fetisch» geworden sei.

Nach dieser analytischen Sichtweise und kulturpolitisch Farbe bekennenden Stellungnahme versetzen uns die Äusserungen eines anderen Volkskundlers um ein halbes Jahrhundert zurück:

Die «unheimlichen Rindenmasken der Lötschentaler 'Roitschäggeten'» wie das «Springen der dämonischen 'Perchten' in Salzburg und Osttirol, das sich bis zu einem fast geisterhaften Lufttanz steigern kann,» deutete *Richard Wolfram* unter Berufung auf Höfler, Meuli und eigene Arbeiten. *Totenkult, Kriegerum, Agonisches und Fastnächtliches* sah Wolfram als *Tiefenschichten des Brauchtums*, die «das 'ungestüme Wüten' der Stiermasken im Lötschental» erklären sollten¹²⁹. Wolfram ging von der Annahme aus, dass die Trinkeltierkrieger «zu solcher Entfaltung urchimlicher Raserei besonders geeignet» scheinende Stiermasken getragen hätten und verglich dies mit dem «terroristischen Auftreten» der heutigen *Tschäggättä*. Nach Rütimeyer glaubte Wolfram mit der männerbündischen Deutung «ein Stück volklichen Wurzelgeflechtes» blosszulegen; für das *Ekstatische*, die *Verbindung mit Dämonischem* und die Trinkeltiere als *Maskenkrieger* hingegen lehnte sich Wolfram an die Arbeiten Wackernagels an¹³⁰. Was von den im Verlagsprospekt angekündigten «Deutungen, die selbst für die Schweiz da und dort neu sein dürften», aus fachlicher Sicht zu halten ist, habe ich oben bereits unmissverständlich gesagt.

In einem konzisen Artikel aufgrund archivalischer Studien überblickte *Werner Röllin* die fastnächtlichen Aktivitäten in der Schweiz vom ausgehenden Mittelalter bis zur Französischen Revolution. Zu den im 19. Jahrhundert in den Kantonen Zürich, Schwyz (March) und St.Gallen (Sarganserland) entstehenden und als «uralte» überhöhten Figuren bemerkte er: «Die Narrentypen des Alpenraumes werden dergestalt zum 'Rückgrat' des europäischen Maskenwesens erklärt und in den ideologisierenden Dunstkreis von Fruchtbarkeits- und Ahnenkult und von Dämonenabwehr gestellt. Dabei wird ignoriert, dass der Grossteil dieser alpinen Maskengestalten dem Volkstheater des 19. Jahrhunderts oder dem Typus 'Blätzlinarr' aus dem späten 18. und beginnenden 19. Jahrhundert entstammt.»¹³¹

Auch die Authentizität der Lötschentaler Masken, die «seit Ende des 19. Jahrhunderts zum Inbegriff mythologisierender Interpretationskunst geworden» sind, hinterfragte Röllin kritisch. Im

Bemühen um eine historische Verankerung berief er sich auf das (von Seeberger als fast-nächtliches ausgegebene) Maskierungsverbot von 1827 und das Verbot der Holzmasken durch Prior Gibsten in den 1860er Jahren. Exotisches sah er erst im 20. Jahrhundert als Faktor der Beeinflussung, namentlich durch Nyfeler. Eine mögliche geschichtliche Herleitung liegt laut Röllin in dem «im 18. und 19. Jahrhundert im Lötschental praktizierten Volkstheater, das mit seinem religiösen Anspruch der Teufelsfigur bedurfte. Zudem kannte das Dorf Kippel bis in die 1870er Jahre das 'Wilde-Mann-Spiel'»¹³².

Ohne es expressis verbis auszudrücken, legt Röllin der Neuentstehung der Lötschentaler Masken sein Konzept zugrunde, das von einer Identitätskrise als Folge der Industrialisierung und der sie begleitenden wirtschaftlichen, politischen und sozialen Umwälzung ausgeht. «Neuschöpfungen regional- oder lokalspezifischer Maskentypen und historisierende Volksschauspiele sollten teilweise Hilfe bringen.»¹³³ Was Röllin für die Kantone Zürich und Schwyz z.B. anhand der Aktivität von Kostümverleihern belegen konnte, übertrug er auf andere Landesteile. Im Falle Lötschens vermutet Röllin, wohl aufgrund der Äusserungen Schmidts und Bausingers (s.u.), konkrete Auslöser für eine Neuentstehung im Volkstheater. Doch zeigt das im Anhang zitierte Theaterverbot, wie das Volksschauspiel gerade im 19. Jahrhundert gegen die kirchliche Obrigkeit einen derart schweren Stand hatte, dass die Möglichkeit einer Innovation kaum gegeben war.

Die m.W. letzte Arbeit zu den Lötschentaler Masken verfasste Peter Assion. Über die Entdeckungsgeschichte und die Kritik der mythomanen Autoren hinaus wies er auf eine sich gegenseitig beeinflussende Dämonisierung in Literatur und Maskierung am Ort hin. Die Reflexivität der Wissenschaft sprach Assion auch am Beispiel des Rücklaufs volkskundlicher Maskendeutungen in die populären Vorstellungen an. Weiter ging er in einer neuen Entstehungsvariante unter Berufung auf Karl Siegfried Bader davon aus, dass sich im Falle der Elzacher Schuddig die Bezeichnung «Schurtag» (Karfreitag, von «schuren» für: schwärzen) zu «Schurtig» und dann «Schuddig»

abschliff. Dabei sei die Bezeichnung vom Brauchtermin auf die Brauchgestalt und die Gestalt vom kirchlichen in den weltlichen Bereich übergegangen¹³⁴. Nun fragt Assion, «ob nicht auch die 'Schurtendiebe' einstmals 'Schurtagsnarren' gewesen» seien, zumal der Begriff «Diebe» auch die Schelmen und Narren einschloss und «Schurten» auch auf «Schurtag» zurückgeführt werden könne¹³⁵. Mundartliche Belege aus dem Schweizerischen Idiotikon («beschuren» für «schwärzen» mit der Ableitung «Bschuri-Mittwoche» und «Schurmittwoch» für den Aschermittwoch) bestärkten den Autor in seiner Annahme, dass die Schurten Diebe als Vorläufer der *Tschäggättä* einst «Aschermittwochnarren» wie die *Schuddige* gewesen seien. Aus dem ursprünglich kirchlich gebundenen Streuen der Asche, vermutet Assion, wurde wie andernorts auch im Lötschental ein Aschermittwochsbrauchtum, wobei er das Schlagen der *Tschäggättä* mit dem Aschensack als Reminiszenz an diese Herkunft deutet. Nach und nach habe sich ein räumlich wie zeitlich ausgedehnteres Maskenlaufen entwickelt; die Masken könnten aus geistlichen Spielen übernommen worden sein, und da solches für andere Orte belegt ist, wundert sich Assion zu Recht, dass im Falle Lötschens noch niemand die einschlägigen Theaterhandschriften untersucht hat.

Für das Lötschental gesteht Assion ein, dass sich der «Schurtag (Aschermittwoch) ... als Fastnachtstermin nicht beweisen» lässt. Zu bedenken bleibt, dass «beschuren» (schwärzen) für Graubünden belegt ist, im Walliser Untersuchungsgebiet aber «breem» heisst – was dem Versuch einer mundartlichen Herleitung vom «Schurtag» Probleme aufgibt¹³⁶. Dessen ungeachtet ist es Assions Verdienst, erstmals auf die Herkunft der *Tschäggättä* von den Teufelsmaskierungen geistlicher Spiele hingewiesen zu haben. Ebenso entspricht Assions Braucherklärung durchaus der Realität einer bis in die jüngste Zeit hinein streng patriarchalischen Gesellschaft, die jungen Männern wenig Selbständigkeit gewährte, weshalb diese für einige Tage eine Gegenöffentlichkeit herstellten. Brauchausübung ist damit Antwort auf eine spezifische gesellschaftlich-historische Situation¹³⁷.

4.1.2 Anstelle einer neuen Theorie: Quellen und Möglichkeiten

Eine neuere Volkskunde fokussiert nicht mehr die Frage nach den Ursprüngen, und eine x-te Herkunftsvariante liegt nicht im Interesse der vorliegenden Arbeit. Dennoch blieben meine Ausführungen unvollständig, würden sie die vorhandenen Quellen nicht behandeln und davon ausgehend die mögliche Herkunft der Holzmasken und der Fastnachtsfiguren andeuten. Gleichzeitig finden wir in den Archivalien, der mündlichen Überlieferung und der eingangs vorgenommenen Deskription des Brauchablaufs die Materialien, die obigen Autoren als Ausgangslage für ihre Interpretationen dienten. Doch geht es im Vergleich zwischen Grundlagen und Hypothesen nicht nur um eine Relativierung bisheriger Forschung, auch nicht nur um einen Blick auf aktuelle Tendenzen bei der Herleitung von Fastnachtsfiguren und -masken. Für weite Teile der Bevölkerung ist der Wissensstand zur Herkunft – sofern von der Volkskunde überhaupt Antworten gehört werden wollen – die zentrale Frage. Sie nicht einmal zu stellen bzw. zu beantworten zu versuchen, käme einer Selbstdemontage gleich.

Die Quellen zur Lötschentaler Fastnacht

A) Mündliche Überlieferung I: Die «Schurten Diebe»

Die im 19. Jahrhundert weit verbreitete Vorstellung von einer Urbevölkerung, die durch die Einwanderung neuer Bevölkerungsgruppen verdrängt wird¹³⁸, existiert im Lötschental in der Sage von den Schurten Dieben. «Schurt», im Taldialekt Synonym für «kurz», meint kleingewachsene Menschen. Auf der Schattseite des Tales, im Gietrich gegenüber Wiler, erkenne man noch die *Hofstätt* [Gebäudegrundrisse] ihrer Wohnungen¹³⁹. Nachts seien die Schurten Diebe für Raubzüge in die Dörfer auf der Sonnseite des Tales zurückgekehrt. Zur Aufnahme in den Bund der Schurten Diebe hatten die Kandidaten am Ort «Gsellisch Chinn» bei Blatten mit einer zentnerschweren Last über die Lonza zu springen.

Sie mussten dafür, wie eine spätere Erklärung wissen will, physisch trainiert, d.h. *geschult* sein, woher auch ihr Name rühre¹⁴⁰.

Gelegentlich wurden die Schurten Diebe näher beschrieben: Sie sollen Felle getragen haben, hängten sich Glocken um und verdeckten das Gesicht mit einer Holzmaske. Bereits 1907 erwähnt Stebler nebst einer möglichen Herkunft aus dem Trinkelstierkrieg, dass «die 'Roitscheggen' die schurten Diebe als Vorbild» hätten¹⁴¹. Diese sagenumwobene Herkunft der *Tschäggättä* ist heute ein gernzitiertes Element des Ursprungsmythos, ist eine nicht mehr hinterfragte Variante der Herkunft, die sich im Dunkel der Vorzeit verliert. Suzanne Chappaz vermutet, dass die heterogenen Elemente der Sage von den Schurten Dieben erst im Verlauf der Zeit zur heutigen Version zusammenfanden, und schliesst die Möglichkeit eines Rücklaufs nicht aus¹⁴². Ob die Schurten Diebe in der Überlieferung des 19. Jahrhunderts noch ohne Masken, Felle und Glocken zirkulierten und ob eine Kontamination mit den Attributen der *Tschäggättä* erst in der Entdeckungsphase der Maskenlandschaft Lötschental eintrat, ist kaum mehr zu rekonstruieren.

B) Der Trinkelstierkrieg des Jahres 1550

Als im Frühjahr 1549 der Inhalt des neuen Soldabkommens zwischen Frankreich und der Eidgenossenschaft publik wird, sieht sich das Wallis mehrfach benachteiligt (geringerer Sold, beliebig verlängerbare Kriegspflicht, ausstehende Zahlungen, Dienst unter fremden Hauptleuten, Unterschlagung französischer Pensionen im Wallis selbst). Die Öffentlichkeit empfindet insbesondere das Durchgangsrecht für den französischen König als Verrat am Land. Ungeachtet einer starken Opposition im Zenden Leuk – hier wird wenige Monate später auch der Aufruhr ausbrechen – kommt es Ende August 1549 unter Druck der eidgenössischen Gesandten zur Ratifizierung des Abkommens. Die teils unkorrekten Abschriften des Vertrags mehren die Unzufriedenheit. Zur gereizten und von den Vertragsgegnern geschürten Spannung kommt das Ge-

rücht, dass die Salzmine von Combiolaz¹⁴³ auf Betreiben der Sittener aufgelassen worden sei, weil diese durch den Salzhandel mit Frankreich mehr verdienten, als wenn eigenes Salz gewonnen werde. Ein Basler Bote erfährt später, dass der Bischof grosse Mengen Korn zurückhalte, was in der Bevölkerung weiteren Unmut erzeugt¹⁴⁴. Trotz der Anwesenheit des Landeshauptmanns, der zur Besonnenheit mahnt, bricht die Revolte am 6. Januar 1550 in Leuk aus: Trinkelstiere sprengen die Versammlung und ziehen mit Verstärkung weiterer Trinkelträger [Trinkel, Treichel = Kuhglocke] bis nach Visp. Leute aus Gesteln, Lötschen, Visp und Visperterminen schliessen sich an. Mit «trinckillstierenn, Hanen Vedren [Hahnenfedern], tanesten [Tannästen], tratzlichenn [provozierenden] worten unnd ander Kriegrustung» – so die Originalquellen – eilen die Aufständischen in das Mattertal und nach Brig, um hier (wenn nötig mittels Drohungen) weiteren Zuzug zu gewinnen. Sympathisanten aus Anniviers, Hérens, Ayent und Savièse stossen dazu. Zeitgenössische Quellen sprechen von 6000 bis 7000 «matzenlüt».

Die Wut richtet sich gegen die kirchliche wie die weltliche Autorität. Nebst lästernden Worten gegen Bischof, Domherren und Vertreter des Landrates drohen einige mit der Matze. Nach verhältnismässig harmlosen Zwischenfällen kommt man jedoch überein, keine Gewalt anzuwenden. Während des nun folgenden Landrates (21. bis 26. Februar) hat sich die Lage so weit normalisiert, dass nach einigen Reformversprechen die Frage nach der Schuld am Aufstand gestellt werden kann: Gesucht wird einerseits nach den Notaren, die unrichtige Abschriften des Vertrags in Umlauf brachten, anderseits nach den Aufwieglern des Aufstandes. Der Fortgang der Verhandlungen steht beispielhaft für die politischen Folgen vieler Revolten: Bereits betonen die Zenden Brig, Visp und Raron ihre Unschuld; sie seien von Aufständischen aus Leuk und Siders genötigt worden. Die Gesandten aus Siders schieben die Schuld auf einige Agitatoren; die Leuker wollen nicht allein für eine Sache verantwortlich sein, an der sich auch die anderen Zenden beteiligt hatten. Im Februar und

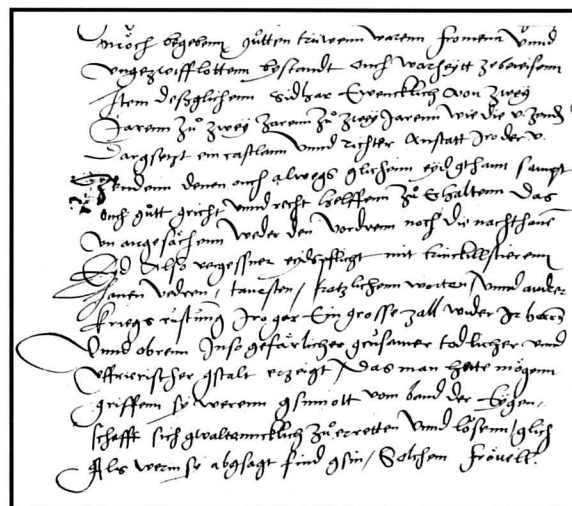


Abb. 56: Ein immer wieder bemühter Anlass der historisierenden Herkunftshypothesen: Der Trinkelstierkrieg von 1550. Die zentralen Passagen enthalten jedoch keine Erwähnung von Masken. Ausschnitt aus dem Landratsprotokoll vom 27./28. März 1550, Staatsarchiv Sitten.

März schliessen alle genannten Zenden und die Burgerschaften Sitten und Leuk ein Abkommen, das weitere Unruhen verhindern soll. Gleichzeitig wird die Suche nach einzelnen Urhebern intensiviert, nachdem bereits im Januar eine Ausreiseperrre verhängt worden war.

Nun verlagert sich die Aufmerksamkeit von der Gegend um Leuk auf die Nebenschauplätze. Der Zuzug von Leuten aus Gesteln und Lötschen, Untertanen der fünf oberen Zenden, wird als Bruch des Treueschwurs gegen die Zenden ausgelegt. Die kollektive Strafe beinhaltet einen massiven Verlust an Rechten. Den Lötschern werden u.a. sämtliche Einkünfte aus dem Solddienst, die Aushändigung von Protokollen des Landrates (des «Kantonsparlamentes») und ihre dortige Vertretung gestrichen. Zusammen mit Benken, Steg, Eischoll und Gesteln wird Lötschen für ewige Zeiten zum Untertanengebiet erklärt. Als Hauptschuldiger des Trinkelstierkrieges wird der alte Meier Perrin Jenilten aus Leuk verurteilt; von den über 50 Verurteilten¹⁴⁵ stammen nur sechs aus Lötschen. Sie werden nicht wegen des Tragens von Treicheln [Kuhglocken], Tannästen, Hahnenfedern oder anderer Kriegrüstung schuldig gesprochen (was bei zehn der anderen Angeklagten der Fall ist), sondern ihrer aufrührerischen Reden wegen.

Einige Autoren deuteten die Trinkelstiere als echte Stiere, denen man mächtige Kuhglocken umgebunden hatte und die im Zug mitgeführt wurden¹⁴⁶. Erst Imesch und Wackernagel (s.o.) zogen Vergleiche zu den Auftritten des Wilden Mannes und den kriegerischen Handlungen, die im Zeichen der Mazze oder verschiedener Tiergestalten standen (Saubannerzug 1477, Gesellschaft vom Hund in den Raronkriegen 1415-1417, Figur des sogenannten Uristiers). Damit wurden die Trinkelstiere nicht mehr als Tiere, sondern als Menschen mit Stiermasken verstanden¹⁴⁷. Die Brücke zu den bündischen Theorien und zum Ahnenkult war schnell geschlagen – was von gesicherten historischen Ereignissen ausging, war bald mit spekulativem Inhalt angereichert, wie die Äusserungen Wolframs (s.o.) wohl am deutlichsten belegen. Aus heutiger Sicht ist der Trinkelstierkrieg in einer Reihe von (eben genannten) Aufständen zu analysieren. So wäre im vorliegenden Fall zu fragen, inwiefern gewisse Kreise die Unzufriedenheit bewusst schürten, um mit dem Aufstand eine Obrigkeit ins Wanken zu bringen, die über die Köpfe der Gemeinden hinweg eigennützige Verträge durchsetzte. Als weiterer «innenpolitischer» Aspekt ist die Unterdrückung der Unabhängigkeitsbestrebungen in den Untertanengebieten zu nennen, die die Regierung im Anschluss an den Aufstand betrieb. Ob in Leuk, wo der Aufstand ausbrach, die ersten Anhänger einer reformatorischen Bewegung hinter der Revolte gestanden haben könnten, bleibt offen¹⁴⁸. Dass bei der Behandlung des Falles im Landrat auch für den rechten Glauben plädiert wird, weist in diese Richtung.

Solche Fragen beschäftigten die wenigsten Autoren, die über die Revolte schrieben. Das Interesse reduzierte sich meist auf die Trinkelstiere; diese «glichen haargenau den Lötschentaler Röiw- oder Roitschäggätn»¹⁴⁹, wird als selbstverständlich angenommen. Die Lokalliteratur extrapoliert die angebliche Historizität sogar zu einem «Krieg in Lötschentaler Masken».¹⁵⁰ Inzwischen wird der Trinkelstierkrieg bei Diskussionen im Tal als Beweis für das hohe Alter der *Tschäggättä* angeführt. Dass im Trinkelstierkrieg Körpervermummungen mit Fellen stattfanden oder dass sich solche von den 12 Nächten (Zeitpunkt beim Ausbruch des Aufstan-

des) in die Fastnachtszeit verschoben haben, mag möglich sein; durch die Quellen lässt sich ein solcher Vorgang weder beweisen noch widerlegen. Die gleiche Unbestimmtheit betrifft auch die Holzmasken. Die Landratsabschiede – die behördlichen Protokolle – sprechen im Originalwortlaut von «trinckillstierenn, Hanen Vedren, tanesten, tratzlichenn worten unnd andrer Kriegsrüstung»¹⁵¹. Federn und Tannenbäume sollen im Lötschental des 19. Jahrhunderts noch als Zeichen der Herausforderung bekannt gewesen sein. Suzanne Chappaz stellte die Frage, ob nicht auch 1550 anstelle der von Wackernagel postulierten Vermummungen lediglich solche «signes de provocation» zum Einsatz gelangten¹⁵². Vallerant kritisierte: «...certains ont pensé que la notion de masques était peut-être implicite, et allait d'elle-même»¹⁵³. Doch weshalb, fragt auch Vallerant, wären dann alle übrigen Objekte einzeln aufgeführt – und ausgerechnet die Masken als auffallendste nicht? Es ist nicht anzunehmen, dass unter *anderer Kriegsrüstung* so markante Dinge wie Masken subsumiert wurden. Noch schwerer wiegt der Einwand, den auch Suzanne Chappaz formulierte: Selbst wenn die Trinkelstiere maskiert gewesen wären und die *Tschäggättä* von ihnen herrührten, weshalb trügen denn die Lötschentaler heute anthropomorphe Larven statt zoomorpher Stiermasken?¹⁵⁴ Weisen die Trinkelstiere nicht einfach auf Trinkelträger, die wie brüllende Stiere herumzogen und in den fastnächtlichen *Trichjör*¹⁵⁵ in Leuk und den umliegenden Gemeinden ihre heutigen Nachfahren haben?

C) Zur Herkunft aus dem geistlichen Theater: Das jüngste Gericht

Für eine Reihe von Orten des deutschen Kantonsteils sind Theater mit der Thematik des Weltgerichts überliefert – der Stoff dürfte aber öfter aufgeführt worden sein als nur in Brig anno 1610, Lötschen 17. Jh., Ritzingen 1701, Naters 1761, Mörel 1761, St. Niklaus 2. Hälfte 18. Jh., Erschmatt 1782, Bürgen vor 1825, Eischoll 1842¹⁵⁶. Die Vorstellungen malten die Höllenstrafen mit dem Auftritt von Teufeln – diese sind in einigen Texten sogar individuell benannt –

wohl lebhaft aus. In der volkskundlichen Literatur wird auf die Möglichkeit hingewiesen, dass sich solche Teufelsmasken aus dem Theater verselbständigten und in den «Volksbrauch» Eingang fanden¹⁵⁷. Hermann Bausinger weist auf einen archivalischen Beleg aus dem Jahre 1496, nach dem in Überlingen beim St. Nikolauspfleger eine Teufelsmaske für die Fastnacht entliehen wurde und Bürger sich derartige Masken herstellen liessen¹⁵⁸. Leopold Schmidt geht unter Berufung auf die Volksschauspielforschung davon aus, dass die spätmittelalterliche Profanisierung der geistlichen Spiele den «Teufelslarffen» zu Popularität verhalf. Rechnungsbelege aus der Zeit und «Regieanweisungen» zu den Spielen stützen die These Schmidts, der zudem feststellt, dass die «Hauptverbreitungsgebiete der Holzmaske in den Alpenländern» mit dem «Zentralbereich spätgotischer Bild- und Bühnenkunst» übereinstimmen¹⁵⁹. Lassen analoge Quellen auch für das Lötschental auf die frühere Existenz von Holzmasken schliessen? Auch in anderen Regionen hielt sich die Vorliebe für eine theatrale Darstellung markanter Figuren bis zur Gegenwart¹⁶⁰.

Bei Prior Siegen in Kippel¹⁶¹ befand sich das Manuskript eines Theaterstücks, das laut einem Besitzvermerk 1782 von Leuten aus Erschmatt im nahen Rhonetal erworben wurde. Es handelt sich um die Abschrift eines älteren Spiels vom «jüngsten Gericht», das die Erschmattener für sich herstellen liessen oder es in Kippel kauften, um es noch im selben Jahr zuhause aufzuführen¹⁶². Als Helfer des Teufels treten Lucifer, Belzebub, Mercurius, Klebax, Grufax, Fux, Asterot, Pluto u.a.m. auf; über ihr Aussehen oder über Maskierungen enthält die Schrift keine Hinweise. Ohne konkrete Belege zu nennen, glaubt Bertrand für das Walliser Theater der Frühen Neuzeit an «*démons affublés de maillots noirs, agrémentés, si l'on peut dire, de cornes de bouc et de queues de vache*»¹⁶³.

Während eines Anlasses, der zwischen belustigendem «Volkstheater» und ernsthafter Morallektion oszilliert haben kann, traten in Erschmatt am Ende des 18. Jahrhunderts mehrere Teufelsgestalten auf. Das Stück wurde auch später wie-

der aufgeführt; nach Carlen letztmals um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Der von Carlen genannte Text aus dem Lötschental des 17. Jahrhunderts ist heute verschollen¹⁶⁴. Ob und zu welchem Zeitpunkt sich etwaige Teufelsmasken aus dem Rahmen solcher Vorstellungen verselbständigten, um alljährlich zur Fastnachtszeit als verzerrte Menschenantlitze wiederzukehren, ist nicht zu beantworten. Die Existenz von Teufelsmasken lässt sich für die Lötschentaler Theater nicht einmal schriftlich nachweisen – was nicht heisst, dass eine solche Herkunft nicht denkbar wäre¹⁶⁵. Auch ohne einen direkten Übergang der Objekte in den Fastnachtsbrauch könnten die Auftritte solcher Figuren zu Körpervermummung mit Fellen oder der (späteren) Herstellung von Masken angeregt haben. Als neuere volkskundliche Theorie wird die Herkunft aus dem «Volkstheater» (über die Teufelsfigur im Kirchenspiel) schon in den Medien verbreitet¹⁶⁶, so dass auch hier mit einem baldigen Rücklauf zu rechnen ist.

D) Mündliche Überlieferung II: Das Bärenfell von 1798/1799

Das früheste glaubhafte Zeugnis über die Existenz von fellvermummten Fastnachtsfiguren stammt aus der Zeit der französischen Invasion von 1798/99. Es handelt sich um die mündliche Überlieferung vom Fell des «Nestbären»¹⁶⁷. Das Fell hing in Kippel «*zwischen Wenn*»¹⁶⁸. Siegen hat die Überlieferung wie folgt festgehalten:

«Noch heute erzählt man von einer fürchterlichen Tschäggätun, die in der Bärenhaut erschienen ist. Die Haut vom grossen Nestbär war eine Jagdtrophäe der Lötscher, die bis 1799 an einer Hauswand am Platz in Kippel hing. Damals, in der sogenannten Franzosenzeit ist sie verschwunden.»¹⁶⁹

Die (teils mit den Raronkriegen kontaminierte) Herkunftsvariante des Trinkelstierkrieges und die Sage von den Schurten Dieben hielten bei der Suche nach historischen Zeugnissen der kritischen Beurteilung nicht stand. Der mündlichen Überlie-

ferung eines 200 Jahre zurückliegenden Ereignisses aber kommt meiner Ansicht nach ein anderer Stellenwert zu. Wie auch in anderen betroffenen Gebieten der Schweiz, erzählt hier eine ältere Generation aus der Zeit der französischen Invasion 1798/1799, was sie von Eltern und Grosseltern gehört hatte (im Dorf werden die Quartiere der Soldaten und im Feld die Verstecke der Einheimischen gezeigt, Begegnungen mit den Soldaten werden geschildert). Für das Lötschental bestätigt der autobiographische Bericht des Waadtländer Offiziers Freymond einzelne der bis heute kursierenden Details¹⁷⁰. Im eher selbstbestimmten Leben der weitreichend autarken und autonomen Gesellschaften scheinen die Plünderungen durch fremde Truppen derart traumatisierend gewirkt zu haben, dass sie bis in unser Jahrhundert im kollektiven Gedächtnis verankert blieben. Noch weiter zurück reicht ein anderes lokales Beispiel: Vom Bau der Talkirche in Kippel (konsekriert 1740), namentlich vom Transport des mächtigen Kanzelsteines, erzählte man noch im 20. Jahrhundert die Einzelheiten¹⁷¹.

Die mündliche Überlieferung aus dem ausgehenden 18. Jahrhundert vom Fell der *Tschäggättä* erachte ich als glaubwürdig. Sie beweist nicht die Existenz von Holzmasken, sondern das Auftauchen von Fellverkleidungen zur Fastnachtszeit der 1790er Jahre.

E) Die Verbote gegen die Nachtschwärmer von 1787 und 1827

Bis über den Zweiten Weltkrieg hinaus war in Lötschen das *Sprachen* üblich, nach heutigen Massstäben ein harmloses Vergnügen, das die Behörden als Ausschweifung erachteten und das sie verschiedentlich verboten. Burschen stiegen nachts zu den Alphütten oder Maiensässen hinauf, um den Töchtern, die hier das Vieh besorgten, mit verstellter Stimme liebevolle Sprüche oder rügende Worte aufzusagen. Dieses Nachtschwärmen und *Sprachen* wurde, nachdem das Tanzen bereits 1785 Gegenstand eines Verbotes war, 1787 anlässlich einer Visitation untersagt:

«Omnes strepitus nocturni et actiones vagabundae, quae nocturno tempore fieri solebant, omnino sunt interdictae.»¹⁷² Gefahren für die Moral witterten die geistlichen und weltlichen Behörden der Taltschaft auch 1827¹⁷³. Die Erlasse hielt Prior Gibsten später in zehn Punkten fest. Sie betreffen:

1. Verbot von Sonntagsarbeit
2. Busse für Fernbleiben vom Gottesdienst
3. und 4. Regelung für Zutritt zu Orgel und Empore
5. Sitzordnung in den Kirchenbänken
6. Störung der Prozession und Warenverkauf an Sonntagen
7. Lasterhafte Lebensführung
8. «Das nächtliche Herumschwärmen, Wortverkehren, u. Masgieren sey es aus was für einem Protex u. Vorwand wird gänzlich untersagt, und verboten, zur Ausrottung dieser ärgerlichen u. abschaulichen Missbräuchen sollen in allen Gemeinden u. Dorfschaften Aufseher bestellt u. aufgerichtet werden, welche bevollmächtigt seyen im Ereignissfalle die Häuser der verdächtigten Personen durchzusuchen u. die Schuldigen zur gebührende[n] Strafe zu ziehen aus Befehl geistlicher u. weltlicher Obern. Hi[e]rmit werden alle Eltern u. Hausväter nachdrücklichst ersucht, auf die ihrige Untergeordnete ein wachbares Auge u. Aufsicht zu haben; Auch wird allen Hausväter ohne Ausnahme untersagt u. verboten, weder die einen noch anderen Geschlechter sich bey Nachtzeyt aus dem Hause zu entfernen oder die sogenannte Schwing-Plätze¹⁷⁴ noch ferner nächtlicher Zeit zu gestatten u. dieses sowohl für die Untergebenen als Hausväter unter der Strafe von einem halben Schweizerfranken für das erstmal u. im Wiederholungsfall das Doppelt.»
9. Tanzverbot
10. Anstellungsverbot Andersgläubiger, Regelung des Kirchengeläuts

Darauf folgt der II. Artikel¹⁷⁵, «welcher das politische Fach betrifft» und folgende Angelegenheiten regelt: 1. Bestellung der Flurhüter. 2. Strafen für unerlaubten Weidegang des Viehs. 3.

Strafen für unrechtmässige Wegbenutzungen zur Erntezeit. 4. Missbrauch der Wasserfuhr. 5. Verbot der Wasserfuhr im Kirchweg; Strafen für Wilderer und Holzfrevler. 6. Widerrechtlicher Weidegang im Frühjahr. 7. Bestimmungen betreffend das Viehhüten. 8. Unterhalt der Wegzäune. 9. Unterhalt der Wasserleite. 10. Reparatur baufälliger Gebäude. 11. Bauholz durch die Gemeinde. 12. Reinigen der Kamine und Kontrolle durch die Behörde¹⁷⁶.

Auf der Suche nach archivalischen Zeugnissen zur Widerlegung der Thesen Gantners interpretierte Seeberger den achten Punkt in der Kompilation Gibstens als Verbot *fastnächtlichen Maskierens*. Als solches fand es inzwischen bei weiteren Autoren Aufnahme¹⁷⁷. Dass in einem Artikel gegen die «Missbräuche» der Jugend (gemeint sind das Reden mit verkehrter Stimme und die nächtlichen Zusammenkünfte) plötzlich ein Fastnachtsverbot stehen sollte, überraschte mich. Meinte das Wort «Masgieren» wirklich die Nachtschwärmer verummten? Da im Original zum isolierten Ausdruck «Masgieren» nichts von Fastnacht vermerkt wurde, sondern der Kontext eher den «Nachtbuben» galt, bezog ich die Frage nach einer Verkleidung oder Maskierung der *Spracher* in die Interviews mit einer älteren Generation mit ein.

Allen Gesprächspartnerinnen und -partnern war das Treiben der Nachtschwärmer noch aus eigener Erfahrung ein Begriff, doch nie hatte jemand Vermummungen gesehen oder davon gehört. Im Anschluss an ein Gespräch sagte ein 70-jähriger Mann nebenbei: «Eltri han ich gherd sägän, abr das heintsch z ischer Ziit nid gmacht, schi hei t Rekk umgcheerd» (ältere Leute hörte ich sagen, doch das hat man zu unserer Lebzeit nicht mehr getan, sie hätten die Kittel umgekehrt [angezogen])¹⁷⁸. Eine 90-jährige Frau aus dem selben Dorf erklärte: «Wesch de heind selln ga sprachun, heintsch deen ä Schnuizlumpen umm in Grund, wolld wasch grad fer ä Fäzzen heind ghabäd» (Wenn sie zum Sprachen [Wort- verkehren] gingen, haben sie ein Taschentuch um den Kopf [gebunden] oder was sie gerade an [Stoff] Fetzen zur Hand hatten)¹⁷⁹. Als Erklä-

rung fügte sie bei, dass die *Spracher* oft vor die Fenster der Alphütten hinaufstiegen und ohne Vermummung erkannt worden wären. Eine weitere Frau antwortete auf die Frage, ob sich die *Spracher* einst verummt hätten: «Das hets äsiä gheissen, schi hei ds Gsicht vrchleijtt, suscht aber nit» (Man erzählte früher, dass sie das Gesicht «verkleidet» hätten, sonst aber nichts [nicht den Körper])¹⁸⁰. Vereinzelt wurden noch Fälle aus den letzten Jahrzehnten genannt. Eine *Wilerin* sagte aus: «Ich habe selbst gesehen, wie die *Spracher* den Rock [Kittel] über den Kopf zogen, den Kragen über die Stirn herunterzogen und die Ärmel [des Kleidungsstückes] um den Hals banden. Früher hätten sie Strümpfe über den Kopf gezogen, habe ich gehört, doch gesehen habe ich das nie.»¹⁸¹

In der lokalen Literatur sind zwei Passagen versteckt, die auf das Vermummen der Nachtschwärmer hinweisen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen war diese Gepflogenheit schon vor der Jahrhundertwende verschwunden. Ohne eine nähere Datierung hält Hedwig Anneler fest: «Damals zogen die jungen Gesellen noch in Banden durch die Alpen, jeder einzelne verhüllt, jeder einzelne mit anderen Namen als gewöhnlich...»¹⁸² Johann Siegen erwähnt «...die Gerichte der 'Gesellen' [ledige Burschen], die in Banden nachts verummt durch die Alpen streifen und ihren Ärger vor den Fenstern der Sennerinnen loslassen in bissigen Spottversen, die sie mit verkehrter Stimme vortragen (Sprachen, Einreden)...»¹⁸³

Demnach ist das «Masgieren» in den Erlassen des ausgehenden 18. oder beginnenden 19. Jahrhunderts dem Sich-Unkenntlichmachen der Nachtschwärmer gleichzusetzen: Die jungen Männer kannten einfache, improvisierte Vermummungen wie das Umkehren des Kittels und/oder das Verhüllen des Gesichtes. Denn die Nachtschwärmer waren nicht nur «Kiltgänger» und sprachen mit verkehrter Stimme, gelegentlich trieben sie auch üble Scherze, die eine traditionelle Volkskunde als «Volksjustiz» charakterisierte. Deshalb schützten sich die *Spracher* vor einer Überraschung durch ältere Personen, die sich unvermutet in den Hütten aufhalten konnten, oder

vor dem Erkenntwerden bei Mondschein. Dieses «Masgieren» wurde, sinnvollerweise im selben Atemzug mit dem nächtlichen Herumschwärmen und Wortverkehren, verboten. Eine Auslegung als fastnächtliches Maskenverbot – so gut dies die ältere Herkunft der *Tschäggättä* stützen würde – ist unzulässig.

F) Ein Theaterverbot aus dem Jahre 1843

Wie die obigen Verordnungen und die unten zitierte Chronik Prior Gibstens ist auch das Theaterverbot von 1843 ein Zeugnis der rigiden Vorschriften, die angesichts der wenig bestrittenen Autorität der geistlichen und weltlichen Behörde Alltag und Fest regelten¹⁸⁴. Der folgende Beleg für die strenge Kontrolle des «Volkslebens» fällt in jene Zeit, für die die volkskundlichen Theorien der 1970er Jahre eine Innovation von Holzmasken postulierten – was einmal mehr fragwürdig erscheint, wenn man in Betracht zieht, mit welcher Opposition sich bereits die Theaterspielenden konfrontiert sahen.

«Sitten den 4ten Februar 1843

Hochwürdiger, Hochzuverehrender Herr Promotor und Supravigilant

Seit einiger Zeit hat sich wieder in verschiedenen Pfarreien des Oberwallis eine gewisse Volksschauspiel-Wuth geregt, welche wie es scheint, immer mehr um sich greift und wie ein Luftfeuer von Dorf zu Dorf fährt. Wir fanden uns deshalb schon früher bemüssigt unsere Missbilligung darüber auszusprechen, und die Landdekane von Visp und Brig auf diese einreissenden Missbräuche aufmerksam zu machen. Indem Wir hierin Ihre Gesinnung kennen und wohl wissen, das sie dergleichen Schauspielgesellschaften, die immer Zusammenkünfte und Ausschweifungen zu Folge haben, nicht billigen, da Wir aber auch wissen, dass es in Ihrem Dekanate spucket und wohl auch zu diesen Ex[z]essen, kommen möchte, so können wir nicht umhin Ihre Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand anzusprechen und Ihnen diesfalls Unsere Missbilligung kund zu thun, damit sie in vorkommenden Falle einschreiten und die erforderlichen Hemmungsmittel

ergreifen können. Wir zweifeln nicht, dass Sie durch einen einzigen Wink alle Schauspielpläne vereiteln und dem Einreissen derselben zuvorkommen werden, und benützen in dieser Hoffnung die Gelegenheit Ihnen die Versicherung Unserer vollkommenen Hochschätzung [und] Gewogenheit wiederholt darzubringen.

+ Mauritz Fabian Bischof.»

G) Die Chronik des Priors Johann Gibsten¹⁸⁵

1864 wird ein junger Gommer als Prior in Kipfel eingesetzt: Johann Baptist Gibsten (1830-1881). Der energische Mann wird die nächsten zwölf Jahre in dieser Pfarrei wirken und sich um mehr als nur das religiöse Leben kümmern. Auch rein weltliche Bereiche erfahren die Eingriffe Gibstens, wobei der moralisierende Ton als Echo der Zeit zu sehen ist¹⁸⁶. Weiter kann Gibstens Polemik als Reaktion auf einen frühen, wenn auch noch bescheidenen Tourismus gesehen werden: 1859 gelingt einem englischen Alpinisten von Weltruf, Leslie Stephen, mit Hilfe der Lötschentaler Bergführer die Erstbesteigung des Bietschhorns (3953 m). Das Rhonetal wird durch den Bahnbau erschlossen, womit auch in den Seitentälern die Zahl der Besucherinnen und Besucher zunimmt. Seit den 1850er Jahren suchen Alpinisten, Hochtouristen, Botaniker, Geologen, (Kultur-)historiker vermehrt das Tal auf. 1866 wird hier das erste Hotel eröffnet. Gibsten wird Zeuge einer zwar zaghaften, aber für damalige Verhältnisse spürbaren Veränderung. In Lötschen sind die Fremden nicht mehr bloss Durchreisende (Verkehr über den Lötschpass), sondern bleiben für einige Tage und interessieren sich für Land und Leute. In Zeitungen und Zeitschriften erscheinen Berichte über das Tal, das nun während jeden Sommers von einigen Hundert Personen besucht wird. Wenn die 25 Betten des Hotels in Ried besetzt waren, sollen die Einheimischen gesagt haben: «Ds Taal ischt volls Fremdi!»

Wie die Touristen, befürchtet auch Gibsten eine Lockerung der Sitten; seine harschen Worte dürften nicht zuletzt auf einer unterschwelligten Angst vor der schwindenden Autorität der Geist-

lichkeit gründen. Der um Ordnung besorgte Priester meint im Alltag zahlreiche Gelegenheiten auszumachen, hinter denen er Trunk und Ausgelassenheit, Annäherungen der Geschlechter und weitere Vergehen befürchtet. Eine nächtliche Schlägerei¹⁸⁷ unter den Burschen verschiedener Dörfer führt Prior Gibsten 1867/68 zu einer Eingabe beim Sittener Bischof, woraus abermals strenge Bestimmungen resultieren. In einer Art Chronik, mit deren Abfassung er vielleicht 1868 beginnt und die er mit älteren Bestimmungen wie der Ortsverordnung von 1827 ausschmückt, befasst sich Gibsten von der Sonntagsheiligung bis zu landwirtschaftlichen Arbeiten mit den verschiedensten Themen. In seiner Antwort vom 27. Januar 1869 zeigt sich der Bischof befriedigt über die Massnahmen der geistlichen und weltlichen Behörden, die «das für Sittlichkeit u[nd] Tugend Gefährliche, das Ungebührliche, das Böse der Nachtschwärmereyen u[nd] nächtlichen Zusammenbleibens beider Geschlechter in demselben Bergstübchen» zu unterbinden suchen. Um die Missbräuche weiter zu beschneiden, führte Gibsten 1871 sogar eine Sennerei im Taldorf ein¹⁸⁸. Die Pläne Gibstens blieben nicht Papier. Die ersten Autoren, die um 1900 das Maskenlaufen im Tal erwähnen, wissen zu berichten, dass solche Verbote das *Tschäggättun* in Kippel, dann auch in Blatten, jahrelang, ja jahrzehntelang unterbunden hatten.

Eine Edition der über 150 Seiten starken Chronik Gibstens existiert bislang nicht. Prior Johann Siegen, ein volkskundlich interessierter Nachfolger Gibstens, hatte 1958 einzelne Passagen veröffentlicht, darunter das Verbot, das *Tschäggättun* auszuüben¹⁸⁹. Daraus wurden seither zwei, drei Sätze als ältestes Dokument zum Maskenlaufen hundertfach abgeschrieben. Im Original steht das Verbot mitten im Kapitel über «Feste, Andachten u. Prozessionen auf bestimmte Zeit», in welchem der Geistliche, dem Lauf des Jahres folgend, Kongregationsanlässe, Segnungen oder Flurprozessionen festhielt¹⁹⁰. Gibsten könnte das Verbot bereits an der Fastnacht 1865 ausgesprochen haben; der Zeitpunkt der schriftlichen Fixierung ist zwischen 1868 und spätestens 1876 anzusetzen¹⁹¹.

Das fastnächliche Maskierungsverbot (Holzmasken) durch Prior Gibsten

«Zur Fasnachtzeit war hier ein schrecklicher Mis[s]brauch der sogenannten Tscheggette. So wüst man sich bekleiden konnte: das Gesicht mit abschölicher Holzlarve, den Kopf mit Hörner[n], den Leib mit Pelzen; Thieren ähnlich, Kind erschreckend, Töchter mit Asche u[nd] Blut etc beschmieren, das war die Freude der sogenannten Tscheggeten, auch unmoralisches lugte hie u[nd] da aus derselben Rohheit hervor. Ich verdrengte sie endlich, doch aber hie u[nd] da vor der Fasnachtszeit eine Zurückerinnerung an das Verboth zu machen, könnte wohl am Platze seyn.»¹⁹²

Einige Auszüge aus der Chronik beleuchten abschliessend die Intentionen und das Vorgehen Gibstens¹⁹³. Die Passagen liefern nicht nur ein beredtes Zeugnis für den Einfluss der Geistlichkeit auf das «Volksleben», sondern weisen auch darauf hin, dass Gibsten infolge der Auseinandersetzungen eventuell versetzt wurde oder selbst um eine Versetzung ansuchte.

«Musik in Lötschen. Im Jahr 1871 vereinigten sich in Ferden 5 Jünglinge um eine Feldmusik (Blechmusik) zu errichten. Wie ergötzlich u. angenehm so etwas ist, u. das Herz eines Musikfreundes erfreut, so kann, wegen den vielen Missbräuchen dasselbe doch nicht gebilligt werden. Diese 5 Jünglinge wurden von der Gemeinde unterstützt zum Erlernen durch eine Beisteuer von 100 Fr. Mehrere Partikularen versprachen Unterstützungen.

1872 hatten in Kippel 13 Jünglinge ebenfalls entschlossen mit denen von Ferden sich anzuschliessen u. so ein Musikchor von 18 Personen zu bilden, denen die Gemeinde eine zi[e]mliche Quantität Holz zu schenken versprochen, um die Kosten damit zu bestreiten. Wer würde nicht einsehen, dass bey einem so grossen Chor von Musikanten das Thal verlohren wäre. Daher hielt ich es für die Pflicht eines Seelsorgers dagegen aufzutreten, koste es, was es wolle, selbst meine Entfernung [Gibsten meint damit seine Versetzung]. Glückliche habe ich diesen

Plan zerstört. Allerdings viel böses Blut gemacht u. mir manche Missbeliebenheiten zugezogen.

Dagegen wollte ich den Kirchengesang erheben, aber Fallschheit hatte alle meine Arbeiten immer vernichtet. 1874 wollte ich noch einmal aus allen Kräften damit beginnen, instrui[e]rte daher Knaben im Orgelspiel wie auch im Gesange. Rutin [Routine] soll von der Orgel entfernt u. nur kirchliche[r] Gesang eingeführt werden; nach dem Grundsatz: was nützt eine schöne Kirche zur Andacht, wen[n] hinter dem Rücken ein Gebrüll der Löwen u. Sin[n]lichkeit der Welt ertönt.»

H) Eine Spur ins Leere:
Die Frage der Nachlassinventare

Als archivalische Belege für die Existenz von Sachgütern wurden andernorts erfolgreich Nachlassinventare herangezogen. Die im vorliegenden Falle nicht transkribierten und in Latein gehaltenen Minuten der Sittener Archive liessen sich zwar auf jene Notare hin durchsehen, die in Lötschen tätig waren. Der Aufwand, dem im voraus nur eine geringe Chance auf Erfolg zugesprochen wird, würde sich auf monatelange Archivarbeit summieren¹⁹⁴. Zu bedenken sind weiter die Probleme der Nomenklatur: Wie wurden Masken oder weitere an der Fastnacht verwendete Gegenstände benannt – vorausgesetzt, dass sie sich einer Aufnahme ins Inventar als würdig erwiesen? Grundsätzlich ist festzuhalten, dass das System der realen Erbteilung, wie es in Lötschen üblich war, im Normalfall keiner schriftlichen Fixierung bedurfte. Mobilien und Immobilien wurden durch mündliche Vereinbarung geteilt oder auf Zetteln zu gleichwertigen Erbteilen gruppiert und ausgelost. Gleiches gilt für die Zustände im Val d'Hérens. Für Lötschen enthält das Archiv des Priorates (der ehemaligen Talpfarrei) nur wenige Nachlassinventare aus dem ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert¹⁹⁵. Hans Kalbermatten (Blatten) hat diese auf Masken und Fastnachtsgegenstände hin durchgesehen. Das Resultat ist negativ.

Die Herkunftsfrage: Versuch einer Annäherung

In den 1790er Jahren werden in mehreren Oberwalliser Pfarreien Verbote fassbar, die Kartenspiel, Tanz, die geselligen Anlässe der Jugend und das nächtliche Herumstreifen untersagen. Vorschriften zur Heiligung des Sonntags, zur Ordnung in der Kirche und ein Beschäftigungsverbot für Nichtkatholiken ergänzen diese Reglemente. Sie beziehen sich auf bischöfliche Verordnungen, die ihrerseits durch die von Frankreich ausstrahlende Religionsfeindlichkeit mitbedingt sind¹⁹⁶. Verbote dieser Prägung tauchen während der folgenden Jahrzehnte immer wieder auf. Ich werte sie nicht als Indizien für ständige Übertretungen; im Wallis war die Autorität des Klerus noch nicht gebrochen, wie das in anderen Landesteilen zutraf (Klosteraufhebungen). Für die äusseren Lötschentaler Gemeinden steht fest, dass z.B. das Maskenverbot Gibstens und seines Nachfolgers bis 1902 befolgt wurde. In den Dörfern der Diözese Sitten hatten die Geistlichen bis über den Zweiten Weltkrieg hinaus meist unangefochten das Sagen – der oben erwähnte Widerstand gegen Gibsten dürfte eher eine Ausnahme darstellen. Angesichts des Einflusses der Kirche und der gleich gesinnten weltlichen Obrigkeit ist es unwahrscheinlich, dass sich eine Neuerung in der Art der Masken durchgesetzt hätte. Selbst für die vergleichsweise permissive Gegenwart hat Bausinger am Beispiel einer erfolgreichen Brauchübertragung festgestellt, wie nicht nur das Engagement eines Einzelnen, sondern auch die «Art der Neuerung» und die spezifischen regionalen Umstände den Verlauf der Innovation bedingen¹⁹⁷. Im Falle des Lötschentals sprechen alle drei Faktoren, wie mit der Besprechung der Thesen Gantners und der Quellen klar wurde, gegen eine Adaption im 19. Jahrhundert.

Beim gegenwärtigen Kenntnisstand stehen betreffend der Herkunft der *Tschäggättä* zwei «Traditionsstränge» als plausible Möglichkeiten zur Diskussion: Einerseits lassen die Quellen des 15. und 16. Jahrhunderts, wie Hoffmann-Krayer, Müller und Schmidt (s.o.) aufzeigten, für das Schweizer Mittelland, für Österreich und Süd-

deutschland auf Fastnachtsfiguren mit Teufelsmasken schliessen. Als Max Liniger Belege für die «survivances d'une tradition ancestrale d'échanges entre les deux versants des Alpes» anführte, sprach er unter anderem von den Lötschentaler Masken, «dont on retrouve des répliques dans le val d'Aoste»¹⁹⁸. Verwandtschaften dieser Art blieben bisher unbekannt oder der Problematik der Vergleiche wegen unbearbeitet. Ohne mit diesem Hinweis eine Reliktsituation archaischer Bergtäler zu beschwören oder eine Kontinuität herstellen zu wollen, für die jeglicher Beleg fehlt, stellt sich folgende Frage: Ist es denkbar, dass im untersuchten Gebiet die Holzmasken des Aostatales, des Val d'Hérens und des Lötschentales auf eine einst geschlossene Maskenlandschaft zurückgehen, die in den Schweizer Städten infolge der Reformation verschwand? Zweitens sind die Teufelsfiguren des geistlichen Theaters als mögliche Vorläufer der *Tschäggättä* ernst zu nehmen: Die gelegentlich gehörnten, verzerrten anthropomorphen Masken, die Fellkleidung, das Malträtieren der Opfer könnten aus den Höllenszenen und Teufelsauftritten der Spiele wie des Jüngsten Gerichtes hervorgegangen sein. Zu welchem Zeitpunkt dies geschah und wie diese Figuren im Detail aussahen, bleibt für das Lötschental mangels Quellen eine offene Frage. Nach Hans Moser geht die Figur des Teufels am Ende des Mittelalters vom kirchlichen Osterspiel in das verbürgerlichte Schauspiel über; im ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert haben sich Teufel an mehreren Orten zu Fastnachtsfiguren verselbstständigt¹⁹⁹.

Der mündlichen Überlieferung vom Bärenfell, das eine furchterregende *Tschäggättä* bekleidete und von den Franzosen 1798/99 entwendet wurde, darf man Glauben schenken. Demnach existierten die *Tschäggättä* mit Sicherheit im ausgehenden 18. Jahrhundert. Da neuaukommene Holzmasken im 19. Jahrhundert unwahrscheinlich sind, dürften sich die *Tschäggättä* des endenden 18. Jahrhunderts bereits mit solchen maskiert haben. Nach der konsequenten Kritik an den weitreichenden Ursprungsspekulationen und der Rückführung der Masken

auf historischen Boden mag es erstaunen, dass hier eine einige hundert Jahre zurückreichende Existenz erwogen wird. So sehr es als Antwort auf die Hypothesen von Jahrtausenden notwendig war, in einem positivistischen Vorgehen nach gesicherten Belegen zu suchen, so wenig wollte ich damit jedoch behaupten, dass die Sache vor ihrem ersten Nachweis nicht existiert haben könnte. Zur Möglichkeit eines Alters von Jahrhunderten – womit noch nichts über wechselnde Formen und Funktionen gesagt ist – gab selbst Utz Jeggle zu bedenken, «ob nicht durch die berechtigte Angst vor der Sinnhuberei der NS-Zeit mittlerweile bestimmte, sich langsam verändernde Schichten in der Geschichte übersehen werden». In Anlehnung an die *longue durée* meint Jeggle, «dass es auch kulturelle Elemente gibt, wie die Sprache, die Religion oder die Kunst, die trotz vieler Modifikationen und epochaler Neuerungen auch eine Spur durch die Geschichte legen, die in Jahrzehnten schlecht zu messen ist.»²⁰⁰ In welcher Weise die im Jahreslauf regelmässig verankerten Maskierungen ein solches Element darstellen konnten, bleibt beim aktuellen Stand des Wissens für das Untersuchungsgebiet offen. In einem vielbeachteten Aufsatz zur *alpinen Alltagskultur* hatte Arnold Niederer bereits 1979 festgestellt:

«...die von der Geschichtswissenschaft untersuchten Prozesse wirken nicht unmittelbar auf alle Erscheinungen der anonymen volkstümlichen Kultur. So haben sich z.B. in manchen Teilen der Alpen die im Mittelalter und vielleicht schon früher entstandenen Notgemeinschaften, die später zu kommunalen Realverbänden wurden, mit relativ unwesentlichen Änderungen durch manche Herrschaftswechsel, konfessionelle Umwälzungen, Kriege und Revolutionen bis in unser Jahrhundert hinein erhalten.»²⁰¹

4.1.3 Von den Ursprungstheorien zu den Funktionsmodellen und Kontextstudien. Ein Überblick zur Masken- und Fastnachtsforschung

Nach einer Charakterisierung der wissenschaftlichen Arbeiten zur lokalen Fastnacht werde ich zusammenfassend die generelle Beschäftigung des Fachs mit einem seiner favorisierten Gegenstände behandeln. Der Wildwuchs fastnächtlicher Interpretationsangebote, oft schwer zu unterscheiden von der Frage nach dem Ursprung der Masken, lässt sich wie folgt schematisieren:

A) Mythologische Theorien: Den mythologisierenden Deutungen ist gemein, dass sie den Ursprung der Fastnacht in möglichst ferner Vergangenheit ansiedeln und mit magisch-kultischem Sinn befrachten. Methodisch auf die Sichtweise der Romantik zurückgreifend, schliessen die Vertreter dieser Richtung aus den brauchtümlichen Relikten auf die germanische oder keltische Glaubens- und Vorstellungswelt und attestieren den aktuell geübten Bräuchen entsprechendes Alter. Trotz vielfacher Überschneidungen sind drei Gruppen differenzierbar.

Erstens ist es die der Fertilitätstheorien, als deren markanteste Exponenten ich Wilhelm Mannhardt und Eduard Hoffmann-Krayer²⁰² anführe. Die jahreszeitliche Situierung der Fastnacht im Vorfeld des Frühlings, der Wasserguss der Grüngestalten oder das Verbrennen von Figuren, die den Winter darstellten sollten, verlieh den Schlüsselworten wie Fruchtbarkeitskult, Dämonenaustreibung oder Wintervertreibung eine Plausibilität, auf die sich eine bis heute andauernde Beliebtheit in den Medien stützt. Dass solches gerade in den alpinen Regionen – nähme man die Interpretationen beim Wort – im tiefsten Winter und ein Vierteljahr vor dem ersten Grün wenig Sinn macht, sei zusätzlich zur Kritik an den Mythomanen²⁰³ nur am Rande vermerkt.

Zweitens dienten Männerbünde und Masken, teils in Verbindung mit dem Totenkult, als Herleitung; eine Richtung, die wohl in Otto Höfler²⁰⁴ den bekanntesten Vertreter fand. Hier dürfte die

Tatsache, dass Bräuche oft von Gruppen gleichaltriger junger, lediger Burschen geübt werden, zu bündischen Theorien geführt haben. Das Geheime, das die Masken zudem erweckten, konnte eine solche Herleitung, durch ethnologisches Material unterstützt, nur begünstigen. Die Interpretationen schliesslich, die vorwiegend mit dem Totenkult operieren, sind nicht ohne den Hinweis auf Karl Meuli²⁰⁵ denkbar. Wie die beiden oben genannten Richtungen erfreut sich auch die manistische in den Medien bis dato grösster Beliebtheit.

B) Antikes Erbe: Sowohl die römischen Luperkalien und Saturnalien als die griechische Peloria werden in populären Darstellungen als direkte Vorläufer der europäischen Fastnacht angesprochen. Von der Ausgelassenheit oder der Umkehr der Hierarchie in den Festen der Antike wird ein Kontinuitätsstrang zur Gegenwart hergestellt – an diesem Punkt setzt, wie bei den mythologischen Theorien, die Kritik der wissenschaftlichen Volkskunde in der Regel zuerst an.

C) Historisch-archivalische Quellenforschung: Die seit den 1930er Jahren unter Hans Moser aktive Münchner Schule wertete in jahrelanger Kärnerarbeit Archivalien aus, um anstelle spekulativer Theorien zu gesicherten Nachrichten zu gelangen. Moser forderte, die Wandlungen von Form und Inhalt, Zeit und Raum, sozialem, religiösem und rechtlichem Umfeld zu beobachten und die Möglichkeit von Brauchsynkretismus zu berücksichtigen²⁰⁶. Zusammen mit der historischen Methode Karl-Sigismund Kramers, um den zweiten wichtigen Vertreter dieser Fachrichtung zu nennen, verhilft Moser der Volkskunde zu einer neuen Auffassung von Volkskultur, die Werden und Vergehen an die Stelle «vorschneller Prämissen von der germanischen Frühzeit bis in die Gegenwart» setzt²⁰⁷. Moser lag nicht nur an einer Abkehr von den kontinuierkeitsbeherrschten Arbeiten zugunsten historischer Fragestellungen, sondern nach Jahren der ideologischen Vereinnahmung des Fachs auch an einer anderen Arbeitsweise als derjenigen der angewandten Volkskunde: Bräuche und deren Entwicklung suchte Moser «objektiv» nachzuzeichnen, ohne sie gleichzeitig zu bewerten oder zu beeinflussen.

D) Im Zusammenhang mit den von Moser angeregten Studien steht die These, die für die Herkunft der Masken das (Volks)theater beanspruchte und z.B. von Leopold Schmidt²⁰⁸ vertreten wurde. Indem sich die kirchlichen Spiele des Hochmittelalters vom Spätmittelalter an verselbständigten, seien auch die Teufelsmasken in die «Volksbräuche» eingegangen – eine Entwicklung, die Schmidt auf die alpinen Kleinstädte der Gotik fixiert. Hier sollen die Zentren des Schauspiels und der Schnitzkunst mit den Maskengebieten des 19. Jahrhunderts übereinstimmen. Eine auf dem Wandertheater basierende Herleitung der Figuren der schwäbisch-alemannischen Fastnacht hatte Wais²⁰⁹ schon 1964 vermutet.

E) Studien zu Kontext und Bedeutung: Psychische bzw. psychohygienische Momente betonten als einer der ersten Friedrich Schmieder²¹⁰. Nach seiner Ansicht kompensiert die Fastnacht die aktuelle Intellektualisierung und Entmythologisierung als Fehlformen einer logisch-rationalen Zeit. Ausserhalb der im Verschwinden begriffenen religiösen oder patriotischen Veranstaltungen sei mythisches Erleben kaum mehr möglich, stelle aber eine Notwendigkeit menschlichen Seins dar. Fastnacht befriedige das Bedürfnis einer Gemeinschaft nach gemeinsamem emotionalem Erleben.

Neue Ansätze dieser Art bildeten den Auftakt zu funktionalen Theorien, die die Fastnacht als *fait total* avisierten – 1964 plädierte Hermann Bausinger im ersten Band des Tübinger Arbeitskreises für Fastnachtstudien dafür, die Fastnacht als Gesamtes zu erkennen und unter Mitwirkung von Geschichte, Soziologie, Psychologie, Rechts- und Kirchengeschichte, Theaterwissenschaft und Kunstgeschichte zu erforschen²¹¹. Diesem Votum wurde in der Folge derart nachgelebt, dass die in Methode und Schwerpunktwahl divergierenden Forschungen weder überschaubar noch schematisierbar sind – was bis um 1950 noch eher der Fall war. Diese Entwicklung hängt auch damit zusammen, dass die Fastnachtsveranstaltungen selbst, namentlich unter dem Einfluss der Medien, zu Konglomeraten wurden, die verschiedene Elemente aufnahmen und variierten.

Unter dem Eindruck unhaltbarer Ursprungsspekulationen²¹² verliess die neuere Volkskunde die Frage nach der Herkunft der Fastnacht oder der Masken, um sich dem sozioökonomischen Kontext zuzuwenden – was selbst für die Vergangenheit neue Erkenntnisse brachte: Fastnacht wurde als Umkehr gesellschaftlicher Verhältnisse oder als lizenzierte Begegnung der Geschlechter gedeutet, als Ventil sitte apostrophiert. Andererseits trug man der Gesellschaft im Industrialisierungsprozess Rechnung und untersuchte angesichts erhöhter Mobilität von Menschen wie von kulturellen Gütern die Diffusionsprozesse, den Einfluss des Vereinswesens als neuer Organisationsform, Innovationen von Masken, Fastnachtsfiguren oder ganzer Veranstaltungstypen. Die aktualitätsbezogene Forschung widmete sich bisher unberücksichtigten Aspekten: Indem Fastnacht nicht mehr als «Verkehrte Welt», sondern als Spiegel gesellschaftlicher Verhältnisse gesehen wurde, rückten z.B. die soziale Zusammensetzung der Trägerschaft, die Organisationsformen, die persönliche Motivation oder die Fastnacht als gesellschaftliches Ritual ins Zentrum des Interesses²¹³. In den letzten bedeutenden Untersuchungen wird Fastnacht als Moment der Entgrenzung gesehen, als Freiraum in einer immer enger strukturierten Welt. Das Ausleben von Kreativität kontrastiert mit der Monotonie des Alltags; Fastnacht wäre demnach, analog dem Urlaub oder einer Sportveranstaltung, als eskapistisches Moment zu deuten.

Das Beispiel Fastnacht erlaubte mit der Wende zu den funktionalen Deutungen seit den 1960er Jahren einen Einblick in den sozialen und kulturellen Wandel der Gegenwart, auch Rückschlüsse auf die Beschaffenheit des Alltags. Dessen Negativabdrücke – so charakterisierte man nun die Fastnacht – vermochte der Brauch mittels Rollenwechsel, Gegenwelt, Prestige oder Geselligkeit zu überwinden. Generell setzte sich die Einsicht durch, dass der mehrdeutige, vielschichtige und in divergierende (d.h. widersprüchliche) Elemente zerfallende Brauchkomplex nicht geradlinig und eingleisig zu erklären ist. Fastnacht ist weder heidnisch noch allein Ausbruch aus dem Alltag, sondern ein komplexes

Zusammenspiel verschiedener Elemente, deren Bedeutung und Intensität sich selbst an ein und demselben Ort innert kurzer Jahre in ihr Gegenteil verkehren kann. Auffallend ist, dass in der weitläufigen Fastnachts- und Maskendiskussion der deutschsprachigen Volkskunde andere Termine (z.B. Herbst, Weihnachten) und ausserfastnächliche Gestalten (z. B. Mumming Plays) kaum Beachtung fanden²¹⁴.

Ungeachtet dieses Erkenntnisstandes formuliert Dietz Rüdiger-Moser nochmals eine in sich geschlossene, monokausale Entstehungstheorie zur europäischen Fastnacht²¹⁵, die bereits vorhandene Ansätze²¹⁶ verabsolutierte. Fastnacht und Fastenzeit legt er das Zweistaatenmodell Augustins von einem Gottes- und einem Teufelsstaat zugrunde. Bewusst habe die Kirche die beiden Gegensätze nahe aneinandergelegt und die Reue gefördert, indem sie zuvor die Ausschweifungen tolerierte. Für eine Anzahl Fastnachtsfiguren bringt D.-R. Moser Belege aus christlicher Literatur und Ikonographie bei; die allegoriesgeschichtlichen Erkenntnisse mögen wertvoll sein. Doch ist das Verabsolutieren von Einzelbelegen über Raum und Zeit hinweg als methodischer Regress zu werten. Vor allem bleibt der Autor die Beweise für eine unmittelbare Förderung der Fastnacht durch die Kirche ebenso schuldig wie eine Erklärung für die häufigen Fastnachtsverbote seitens der Kirche²¹⁷.

Zur volkskundlichen Beschäftigung mit der Fastnacht sind auch einige generelle Aspekte zu erwähnen. Im Gegensatz zu einer jüngeren Volkskunde, die die Feldforschung problematisiert und die ihre Zugänge reflektiert²¹⁸, gewinnt man für das Gros der Arbeiten bis nach dem Zweiten Weltkrieg den Eindruck eines deduktiven Procederes: Aus den volkskulturellen Objektivationen wird an Beispielen nur berücksichtigt, was vorgefasste Ideen (einer zumeist evolutionistischen Auffassung von Kulturentwicklung²¹⁹) erhärtet. Mit solchen *Handwerksgeheimnissen*²²⁰ werden nicht einmal vorformulierte Hypothesen im Feld überprüft (was einem kritischen Rationalismus gleichkäme, der qualitativer Forschung nicht genügt²²¹), sondern «das Feld» wird den feststehenden Theorien zu-

geordnet. Ein Blick auf die Untersuchungsgebiete zeigt, wie wenig diese «Belege», die die grossen Würfe stützen sollen, im Detail mit der Realität vor Ort gemein haben. Ganze Gedankengebäude mythomaner Kompilationen und vorschneller Analogieschlüsse stürzen wie Kartenhäuser zusammen, worauf bereits zeitgenössische Kritiken vereinzelt hingewiesen hatten.

Die Beschäftigung mit der Fastnacht entsprang, wie es Weiss für die Volkskunde generell konstatierte²²², einer Krise des Untersuchungsgegenstandes. Die Motivation zu den vielen Rettungsversuchen kostbarer Überlieferung durch eine *ethnologie d'urgence*, die mythologische und altertumskundliche Herleitung zeichnen für Jahrzehnte die Geschichte fastnächlicher Forschung, sogar die Geschichte des Fachs nach. Analog der Feststellung von Weiss lässt sich folgern, dass auch die Beschäftigung mit der Wissenschaft selbst einer schleichenden Krise, einem gebrochenen Selbstverständnis entspringt²²³ – dass darin auch Kraft für eine Neuorientierung liegt, hat das Beispiel Fastnacht in der Volkskunde der letzten 20, 30 Jahre gezeigt.

Überblickt man die Menge der wissenschaftlichen oder wissenschaftlich verstandenen Arbeiten, die im Verlauf von 100 Jahren zu den Lötschentaler Masken erschienen sind, erhebt sich die Frage nach den Gründen dieses Interesses an Masken. Von einer eigentlichen Maskeneuphorie ist für die Jahrzehnte bis zum Zweiten Weltkrieg zu sprechen. «Die Krone der Volkskunst ist die Maske», bemerkte Adolf Bastian²²⁴ und drückte damit konzis aus, was Generationen von Forschenden empfanden. Die auch von den Nachbardisziplinen berücksichtigten Masken und Maskenbräuche entsprachen als Gegenstand des Volkslebens in vielerlei Hinsicht den Prämissen und den Vorlieben der traditionellen Volkskunde. Dass sowohl Hans Moser und seine Schüler wie auch die radikalsten Neuerer innerhalb der Volkskunde (Tübingen) die Fastnacht nicht tabuisierten, sondern sie im Gegenteil in den wissenschaftlichen Diskurs integrierten (bzw. diesen an der Fastnacht vorführten), braucht nicht zu erstaunen. An der Fastnacht und an den Masken konnte (wie an anderen Ge-

genständen des Kanons) die Notwendigkeit einer Neuorientierung des Fachs einleuchtend bewiesen und gleichzeitig konkret vorexerziert werden. Damit war die Kontinuität, wenn nicht mehr der Fastnacht und ihrer Masken, so doch der Beschäftigung mit ihr gesichert.

Wie ein Zugang zur Fastnacht auch aussehen könnte, versuchte ich am Beispiel der beiden Untersuchungsgebiete vorzuführen. Ohne damit den Anspruch einer neuen oder besseren Annäherungsweise zu erheben, fasse ich zwei mir wichtige Punkte zusammen: Mit einer ethnographischen Herangehensweise, vor allem durch die Permanenz in der Feldforschung und durch den Versuch einer dichten Beschreibung, wollte ich den Anliegen einer subjektorientierten Forschung nachkommen. Das Untersuchungsgebiet Lötschental und die «wissenschaftliche» Beschäftigung mit seiner Fastnacht waren mir abschreckendes Beispiel genug, um auf umfassende Theorien und Modelle zu verzichten, die der örtlichen Realität von aussen aufgepfropft wurden und mit ihr nicht mehr das Entfernteste gemein hatten. Ziel meiner Arbeit war es, «die Verhaltensmuster der Menschen aus dem Lebenszusammenhang heraus darzustellen und ihre Auffassung und Wahrnehmung der eigenen Lebensbedingungen transparent zu machen»²²⁵. Die Vorteile der «erfahrungsnahen Konzepte aus der Perspektive der Handelnden selbst», nämlich die relativ zuverlässige «Rekonstruktion der konkreten Alltagswirklichkeit» und die Selbstreflexion unter Einbezug des wissenschaftlichen Diskurses entkräften den Vorwurf einer Reduktion auf das Narrative oder der Theoriefeindlichkeit²²⁶. Zweitens erforderte die Glaubwürdigkeit einer Kritik, die die mit Raum und Zeit sorglos umgehenden Interpretationen blossstellt, nebst der räumlichen Vertrautheit des Forschenden mit seinem Feld eine intensive Recherche auf der zeitlichen Achse. Die hier erstmals in extenso veröffentlichten Quellen werfen ein klärendes Licht auf die vermeintliche Kontinuität der früheren Theorien, ohne in einer Art Überreaktion eine (ebenso gesuchte) Innovation im 19. Jahrhundert anzunehmen. Die bis ins ausgehende

18. Jahrhundert zurückreichenden Zeugnisse zwingen beim momentanen Kenntnisstand, die genaue Herkunft der Lötschentaler Maskengestalten (Theater oder Ausbreitung städtischen Fastnachtsbrauchtums) offenzulassen.

4.1.4 Eine ausgebliebene Entdeckung. Die Evolener Masken

Die wissenschaftlichen Arbeiten zur lokalen Fastnacht im Lötschental widerspiegeln Fachgeschichte und Forschungsstand der deutschsprachigen Volkskunde. Im Falle des Val d'Hérens hingegen war der Überblick zur lokalen Fastnachtsforschung auf einer halben Seite abzuhandeln (Kap. 2.4). Dennoch verfolge ich zusätzlich zum Einfluss von Literatur und Kunst, Tourismus und staatlicher Repräsentation die Beschäftigung der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler mit dem Val d'Hérens, um ex negativo zu erklären, weshalb hier Fastnacht und Fastnachtsmasken nicht «entdeckt» und zu einem Ortscharakteristikum geworden sind.

Eingangs stellten wir fest, dass Lötschen und Hérens nebst zahlreichen Übereinstimmungen der materiellen Kultur, der konfessionellen, politischen, historischen und geographischen Faktoren auch eine vergleichbare Fastnacht kennen. Es zeigte sich, dass dieser Anlass in beiden Tälern ein ähnliches Gesicht, aber nach aussen ein gegensätzliches Gewicht aufweist. Während die Lötschentaler *Tschäggättä* bereits vor dem Ersten Weltkrieg von der Wissenschaft entdeckt, eingehend bearbeitet und seit den 1920er Jahren zu einem Bestandteil des volkskundlichen Kanons erhoben worden waren, existiert über den *carnaval des chats* bis heute keine wissenschaftliche Untersuchung. Dies ist um so erstaunlicher, als einer der «Promotoren» der *Tschäggättä*, Leopold Rütimeyer, auch in Hérens forschte – doch über die Evolener Masken nichts in Erfahrung brachte. Ich versuche im folgenden den Gründen nachzuspüren, weshalb der spektakuläre und auf den «Kanon» geradezu massgeschneiderte Anlass den Fachleuten verborgen blieb.

Cher Monsieur,
 J'ai bien reçu vos lettres. Merci. Pour la lampe, puisque vous en avez, on aime mieux la garder. Pour le fer de charrue, au prix de 5 fr. je ne puis pas l'écarter, un fer neuf vaut 12 fr. avant la guerre et 15 fr. maintenant. Pour le prix de 20 fr. vous pouvez en acheter un le remettre ou le prendre. Pour les clefs, je puis vous fournir un modèle de serrure en bois, mais pas un original, car il est presque toujours dans la pièce de bois du pontage et inséparable. Je vous remercie pour vos propositions, et je vous prie de croire à toute ma amitié. Votre dévoué. H. Maistre. La Sage.

Goppenstein 29 XII 16

Herrn Prof. Dr. Rüttimeyer

Auf Ihres schreiben teile ich Ihnen mit, dass ich Ihnen auf angegebene Adresse 2-3 Stück Masken senden kann zum Preis von 10 fr. Das Stück für nicht zu sehr alte Masken. Gütte aber sage noch eine ältere in Aussicht für den Preis von 12 fr. wenn ich dieselbe auch noch mit den anderen senden soll, so ersuche ich Sie um baldmöglichste Antwort, oder auch noch sonstiges.

Achtungsvollst Grüssend
 Roth J. J. J. J.

Einmal bieten sich auf der lokalen Ebene konkrete Gründe an. Zunächst wird man als Erklärung anführen, dass der im Winter stattfindende Brauch unbekannt blieb, weil sich kaum ein Fremder in das schwer zugängliche Hochgebirgstal verirrt. Das mag zutreffen – doch war das andere Untersuchungsgebiet im Winter ebenso umständlich erreichbar. Gerade im topographisch vergleichbaren und damals auch nur vom Sommertourismus frequentierten Lötschental fand der winterliche Brauch bereits um 1900 in die Literatur Eingang.

Untersucht man die Eringer Lokalliteratur der in Frage kommenden Entdeckungszeit, stösst man auf interessante Hinweise, die mögliche Antworten andeuten. 1917 berichtet Reber, wie er in Villa erst «nach langem Parlamentieren» in den Besitz eines Holzgeschirres zu gelangen vermochte. Die Besitzerin habe es dem Fremden nicht zeigen wollen, es verborgen gehalten und habe *gejammert* (!), als er es schliesslich entdeckte²²⁷. Ähnliches lässt Leopold Rüttimeyer verlauten, der seit Jahren weite Gebiete der Walliser Alpen bereist und dabei Hundertschaften *archaischer Artefakte* gesammelt hatte. Aus dem Tessin vermeldet ein Helfer des für das Basler Museum tätigen Rüttimeyer, dass der Gemeindepräsident seine einzige Tessel «nur sehr ungern abtrat»²²⁸. Sollte es sich mit den Masken etwa gleichermassen verhalten haben? Sicher waren einige der Gegenstände, die Rüttimeyer als *obsolet* gewordene Dinge taxierte, den Bewohnern der alpinen Talschaften nicht *ergologischen Stammbaumtabellen* zugehörige *Leitartefakte*, sondern noch Gegenstände des täglichen Gebrauchs oder Familienstücke mit Erinnerungswerten. Für die Masken aber traf dies kaum zu. Im Gegenteil: Die das Jahr hindurch auf Dachböden herumliegenden Larven hätten die Eringer sicher ebenso gern versilbert, wie es ihre deutschsprachigen Kantonsnachbarn damals schon ausgiebig betrieben. Auch hier liegt kein Grund vor, infolge dessen die Maskenlandschaft Hérens unentdeckt blieb.

Es erstaunt also, dass der in Hérens auch nach Masken Ausschau haltende Rüttimeyer nur negativen Bescheid erhielt²²⁹. Nicht, dass es in

Abb. 57 und 58: Die Korrespondenten aus dem Val d'Hérens erwähnten nie Masken, während die Lötschentaler Kontaktpersonen in erster Linie Fastnachtmasken anboten: J. Maistre aus La Sage/Val d'Hérens am 15.2.1913 an Leopold Rüttimeyer; H. Roth aus Goppenstein/Lötschental am 29.12.1916 an Leopold Rüttimeyer. Korrespondenzen im Besitz von Dr. Bernhard Rüttimeyer, Basel.

Evolène vorher keine Fastnacht gegeben hätte, doch es mag sich der Verdacht erheben, dass der Maskenbrauch in den 1910er Jahren vielleicht inexistent war. Hat z.B. Valette, dem wir die frühesten Artikel verdanken, infolge einer Novation nichts über das junge Alter des «ehrwürdigen» Brauches verlauten lassen? Grundsätzliche Vorsicht ist seit dem Fall Willi in Domat-Ems geboten²³⁰. Aufgrund der Typologie der Evolener Masken schliesst auch Wildhaber auf einen rezenten «Ursprung» und schreibt: «Vermutlich sind auch die ... Holzmasken von Evolène (meist sind es recht schwerfällig geschnitzte Tiermasken, die ohnehin auf neueren Ursprung deuten) eine Schöpfung aus den letzten Jahrzehnten...»²³¹. Da ihnen der Brauch bis dato unbekannt ist, schliessen erstaunte Westschweizer Ethnologen heute noch auf eine rezente Innovation. Könnten in Evolène, wo wir dem Klischee vom abgeschlossenen Bergtal die Migrationen der Einheimischen und den Passverkehr gegenüberstellten, Aussenkontakte zum «Import» der Holzmasken geführt haben? Zusätzlich zu den saisonalen Arbeitswanderungen treten uns weitere Formen der Mobilität entgegen, die einen kulturellen Austausch ermöglichten. Um 1905 beispielsweise absolvierte ein Evolener in Lausanne die Lehre als Tischler (menuisier), bereits zuvor lernten Evolener durch den Militärdienst andere Landesteile kennen. Weiter widerspricht der Vorstellung der über lange Zeiträume unveränderten Kulturgüter die Tatsache, dass z.B. die Evolener Frauentracht um 1900 eine deutliche Neuerung erfuhr²³² – was auch auf die zum Wandel nötige Bereitschaft am Ort schliessen liesse. Könnten demnach Holzmasken in der bestehenden Fastnacht – denn das meinte Wildhaber – neu an die Stelle bisheriger Gesichtsschwärzungen oder «primitiver» Masken aus Textilien oder vegetabilen Materialien getreten sein?

Aus mehreren Gründen glaube ich im Falle Evolènes nicht an eine Neuschöpfung von Masken. Erstens könnte ein misslicher Zufall den Feldforscher Rütimyer zum Negativbefund geführt haben. Ob sich Rütimyer nur in La Sage, Les Haudères, Villa oder La Forcla nach Masken erkundigte? Soweit sich die ältesten Informan-

ten zurückerinnern, traten die Masken allein im Dorf Evolène auf und waren in den anderen Weilern der *Gemeinde Evolène* zu keinem Zeitpunkt heimisch. Zwar kam es vor, dass die Evolener Burschen abends in ihren Soldatenuniformen, Frauenkleidern oder irgendwelchen improvisierten Kostümen zum Tanz in die genannten Dörfer marschierten; als *pelluches* oder *empaillés* jedoch waren sie und ihre Holzmasken ausserhalb Evolènes nie zu sehen. Bis heute kennt man in Les Haudères, La Sage, Villa und La Forcla keine anderen als in alte (Frauen)kleider gehüllte Fastnachtsfiguren, die ehemals einen Schleier vor dem Gesicht trugen und heute ganz einfach zu Schminke greifen. Wer hier nach Masken fragt, wird noch jetzt abschlägigen Bescheid erhalten²³³. Wo ich die Evolener Holzmasken nicht selbst ins Gespräch einbrachte, endeten die Unterhaltungen über den *carnaval*, ohne dass die Leute von Les Haudères und den Weilern *sur les rocs* die Masken des Hauptortes thematisierten.

Und ein zweites fiel mir auf: Die Masken wurden und werden in Evolène nicht etwa «masques», sondern «visagères» genannt, und lauten in der Aussprache des gängigen Dialektes «buzajor» – oder es wird «patoyé» als Ausdruck für die ganze Figur verwendet²³⁴. Selbst der junge Maskenschnitzer Raymond Georges erklärte mir 1990: «Die Masken nennen wir 'visagères', 'masques' sagen wir nur, wenn wir mit Leuten von ausserhalb des Tales sprechen.» Zwar ist heute schwer vorstellbar, dass sprachliche Schwierigkeiten dem (vielleicht wie in Lötschen nur bei wenigen Personen) nach Masken fragenden Rütimyer im Wege standen. Für eine Zeit aber, als in Hérens die schwer verständliche frankoprovenzalische Mundart den Alltag beherrschte und selbst frankophonen Besuchern einiges Kopfzerbrechen bereitete²³⁵, sind (beidseitige!) Missverständnisse mit Besuchern deutscher Elternsprache nicht auszuschliessen.

Ein weiterer Grund spricht für ein Alter der Evolener Holzmasken, das mindestens in die Zeit um 1900 zurückreicht. Wäre der Maskenbrauch von Evolène erst nach den Erkundungen

Rütimeyers, also in den 1920er Jahren, eingeführt worden, wüssten davon zahlreiche Gesprächspartnerinnen und -partner, deren Erinnerungsvermögen bis in die Zeit des Ersten Weltkrieges zurückreicht. Würden sie alle dies verschweigen, zumal ihnen der früher brutal ausgeübte Brauch mehr Respekt denn identitätsstiftenden Stolz einflösst? Dass sich ferner der Journalist Pierre Valette statt der genauen Auskünfte der Einheimischen eines für unsere Begriffe unscharfen, aphoristischen Stiles bediente, braucht nicht zu verwundern. Selbst damalige Wissenschaftler ereiferten sich in mythologischen Mutmassungen, bevor (oder ohne dass) sie das *terrain* betreten hatten. Primär am Ur-Alter der Bräuche interessiert, nutzten auch sie kaum die Chance der mündlichen Überlieferung, mit Hilfe derer wir heute über Aufschlüsse zum Aussehen solcher «Traditionen» im 19. Jahrhundert verfügen würden.

Wenn zum Ursprung überhaupt eine Meinung geäussert werden soll, ist auf eine Verwandtschaft zum benachbarten Aostatal hinzuweisen: Im Schweizerischen Museum für Volkskunde befinden sich vier ältere Masken aus dem Aostatal, wovon ein Stück auffallende Ähnlichkeiten zu den anthropomorphen Evolener *visagères* aufweist²³⁶. Ob daraus, zusammen mit dem Lötschental, auf eine einst regionale Maskenlandschaft (s.o.) zu schliessen ist, braucht hier nicht entschieden zu werden. Wichtiger ist in unserem Zusammenhang, dass der Evolener Maskenbrauch schon parallel zur Entdeckung der Maskenlandschaft Lötschen ausgeübt wurde und daher für den Prozess der Typisierung als Vergleichsbeispiel in Frage kommt. Was nun die fehlende Bekanntheit des Evolener Brauches betrifft, wird man den Blick über die genannten ortsspezifischen Gründe hinaus richten müssen.

Es fragt sich, ob obige Beobachtungen nicht darauf hinweisen, dass die Sprachgrenze zugleich eine Kulturgrenze darstellt. Kulturgrenze insofern, als in den beiden Sprachräumen verschiedene Schwerpunkte des wissenschaftlichen Schaffens wie das allgemeine ästhetische Empfinden determinierten. Zum einen lassen die unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen des fran-

zösisch- und des deutschsprachigen Raumes auf eine Interessendominanz in der Forschung schliessen, die hier vernachlässigte, was dort ins Zentrum gerückt wurde. In Genf beispielsweise nennt Eugène Pittard, als er 1901 von den zu sammelnden Schweizer Objekten spricht, Trachten und die dazugehörigen Schmuckstücke²³⁷. Sein Kollege Eduard Hoffmann-Krayer in Basel schickt sich seit 1904 an, auch archaische Objekte, darunter Masken, in die Sammlungen aufzunehmen (was freilich mit der verschiedenen Ausrichtung der *ethnologie* und der Volkskunde zusammenhängt). Noch 1975 stellt Vallerant, entsprechend der geringen Verbreitung von Masken, für Frankreich *peu d'écho* auf die deutschsprachige Maskenforschung fest²³⁸.

Ohne die folgenden Ausführungen wissenschaftlich als *hidden frontier* untermauern zu können oder den Eindruck eines Volkscharakters erwecken zu wollen, möchte ich mit aller Vorsicht die unterschiedlichen Vorlieben in den beiden Sprachräumen thematisieren. Niederer weist darauf hin, dass das Pittoreske im frankophonen Landesteil mehr Wertschätzung erfahre als in der Deutschschweiz. So sei das Trachtenwesen mit dem ästhetischen Empfinden der Romands kompatibel, hingegen nicht das Horrible, das Hässliche der Masken, welches bei den Germanophonen stets grossen Anklang gefunden und dem Interesse an Archaischem entsprochen habe²³⁹. Dahingehend äusserte sich auch Weiss, legte aber den Akzent auf eine andere Einstellung der Romandie gegenüber dem Fortschritt²⁴⁰. In seinen Ausführungen zur Geschichte der Begriffe «Kultur» und «Zivilisation» vermutete Norbert Elias hinter den gegensätzlichen Bedeutungsebenen und den klischeehaften Vorurteilen für den deutschen und den französischen/englischen Sprachraum eine unterschiedliche Entwicklung des Bürgertums, die zum Vorherrschen unterschiedlicher Verhaltensmuster führte²⁴¹. Es macht den Anschein, als ob derartige Vorlieben bis in die Arbeitsfelder damaliger (bürgerlicher) Kulturwissenschaftler hineinspielen²⁴². Und bis heute ist Fastnacht in der Westschweiz kein Thema; weder pflegt man den Brauch, noch wird seiner anderweitigen Existenz

Interesse entgegengebracht. Kennerinnen und Kenner der Romandie gaben auf meine Frage hin wiederholt zu verstehen, dass, abgesehen vom katholischen Unterwallis und Fribourg, «so etwas» ganz einfach nicht dem Geschmack entspreche²⁴³. Dass im reformierten Basel eine Fastnacht existiert, mutet einige der welschen Mitbürgerinnen und Mitbürger noch heute «exotisch» an. Zur generellen Auffassung von «Volkskultur» und «Tradition» hat Flavio Baumann bei einer kürzlichen Umfrage festgestellt, dass die Romands «echtes» Brauchtum in der Innerschweiz, in Appenzell oder allenfalls im Greyerzerland lokalisieren, Folklore in der Westschweiz aber als «artificial» einstufen²⁴⁴.

Wichtigstes Motiv für das Westschweizer Desinteresse an der Fastnacht war bisher wohl das konfessionelle. Niederer macht darauf aufmerksam, dass nicht nur wegen der zeitweisen Emigration der Jugend, sondern auch infolge der konfessionellen Gegebenheiten die Fastnacht (und weitere Bräuche) im frankophonen Alpenraum geringe Bedeutung aufweisen²⁴⁵. Die Karten des ASV zu Fastnacht und Maskenbräuchen zeigen für das Gros der Romandie weisse Flächen – offenbar räumte die Reformation mit diesen Gepflogenheiten gründlich auf. Abschliessend bleibt die generelle Beobachtung, dass in der französischen Schweiz nicht nur die Fastnacht, sondern Bräuche überhaupt nicht so bedeutend sind wie in der Deutschschweiz. Bereits 1919 hat Maurice Gabbud dies für die wissenschaftliche Ebene bemerkt und äusserte zur volkskundlichen Forschung im Kanton Valais: «Le Valais romand est toujours inférieur dans ce domaine à la partie alémanique du canton.»²⁴⁶ Schliesslich repräsentieren zwei wichtige Autoren zur «Volkskunde» des Ober- bzw. des Unterwallis, wie Thomas Antonietti aufzeigt, beispielhaft die unterschiedlichen Forschungstraditionen des germanophonen und des frankophonen Sprachraums: Friedrich Gottlieb Stebler (der Blick auf die altertümliche Kultur, das Dokumentieren der örtlichen Überlieferung) und Louis Courthion (die Untersuchung einer Region, die Frage nach den Gesetzmässigkeiten der sozialen Realität)²⁴⁷.

Exkurs: Quellen zur Fastnacht im Val d'Hérens

In der Literatur spricht für Evolène als erster der erwähnte Tissot (1888) von *mascarades*; die mündlichen Zeugnisse bestätigen *empaillés* und *pelluches* bis zurück in die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg. Trotz der Durchsicht verschiedenster Archivalien fand ich für Evolène keine Angaben für das 19. Jahrhundert. Auch an der Lokalgeschichte interessierte Einheimische²⁴⁸ vermochten mir keine Dokumente zu nennen – was nicht heissen soll, dass in autobiographischen Schriften, Nachlassinventaren oder Gerichtsprotokollen nicht Nachrichten über die Evolener Fastnacht enthalten sein können. Die Aufmerksamkeit von Bernard Truffer förderte einen Beleg für die Gemeinde Mase/Val d'Hérens vom 13. Februar 1866 zutage. J. R. und J.-M. M. «se sont masqués à l'occasion de carnaval et ont parcouru ainsi le village dans l'après-midi». Als abends beim «changer du costume» ein Streit ausbricht, kommt es zu einer Messerstecherei, die vor Gericht kommt und somit aktenkundig wird²⁴⁹. Aus den Zeugenverhören geht hervor, dass die beiden Kontrahenten als Frauen verkleidet waren und Röcke trugen; ob mit dem Ausdruck «se sont masqués» auch Gesichtsmaskierungen gemeint sind, ist unklar. Das Auffinden weiterer Dokumente bleibt dem Zufall überlassen, zumal selbst eine gezielte Suche in den Archiven, analog zu den Nachlassinventaren im Falle Lötschens, einen unverhältnismässigen Zeitaufwand bedingte.

Résumé

In diesem Kapitel versuchte ich den Vorgang der Entdeckung von Elementen einer lokalen Volkskultur durch Auswärtige anhand von zwei Parametern zu rekonstruieren: Für beide Untersuchungsgebiete wählte ich aus der lokalen Kultur ein materialreiches Beispiel aus, das entsprechende Einblicke ermöglichte: die Fastnacht. Zweitens wählte ich als eine der mögli-

chen gesellschaftlichen Sichtweisen auf dieses Element der Volkskultur die der Wissenschaft. Für das Untersuchungsgebiet Lötschental wurden erstmals die zahlreichen, ihrem Selbstverständnis nach wissenschaftlichen, teils an entlegenen Orten publizierten Arbeiten möglichst vollständig zusammengetragen. Dabei stand nicht eine wissenschaftsgeschichtliche Aufarbeitung im Vordergrund. Die vorwiegend deskriptive Präsentation der Arbeiten erlaubte es, Gedankengänge und Hypothesen der jeweiligen Autorinnen und Autoren nachzuvollziehen und an den einleitenden Daten zu messen. Dazu war auch der Einbezug der Quellen notwendig, die ich systematisch aufarbeitete und hier erstmals in extenso präsentierte.

Die Ausblendung der menschlichen Ebene – und eine solche existierte z.B. bei Nyfeler und Siegen als Ansässigen ebenso wie bei Rütimeyer und Chappaz als zeitweisen Gästen – und die vorwiegende Fokussierung auf den Blick von aussen erweckten vielleicht den Eindruck einer Instrumentalisierung, quasi einer Vergewaltigung. Als Gegenstück zur chronologischen Auflistung, die ferner an einen mechanistischen, eingleisigen Ablauf erinnern mag, werden unten die

Wege der Vermittlung, die Qualität des Vermittelten selbst und die Fragen der Identität thematisiert: In Kapitel 5 wird an einem konkreten Beispiel Schritt für Schritt nachvollzogen, wie die Interpretationen zu Interpretamenten wurden und zu zentralen Bestandteilen des örtlichen Selbstverständnisses aufrückten. Die recherchierten Daten liefern den Hintergrund zum Verständnis eines Prozesses, der als *culture invention* bezeichnet wurde und nicht ohne das Zutun der Wissenschaft zu verstehen ist: Der volkskundlichen Suche nach den (angeblichen) Wurzeln der «Tradition» entspricht die ethnologische Faszination der (ebenso fiktiven) «Wiege der Zivilisation»; Prämissen und Spekulationen, hinter denen sich – abgesehen von einer eklatanten Diskrepanz zwischen Realität und deren wissenschaftlichen Erfassung – nicht zuletzt doch eine Dominanz über die «erforschte» Bevölkerung verbarg²⁵⁰.

Das Untersuchungsgebiet Hérens zeitigte ein negatives, aber nicht weniger aufschlussreiches Resultat. Welche volkskulturellen Elemente hier anstelle der Fastnacht auswärtige Beachtung erfuhren, wird im nun folgenden Kapitel anhand eines neuen Parameters dargestellt.

- 1 Typisch? Objekte als regionale und nationale Zeichen. Schweizerisches Museum für Volkskunde Basel, Ausstellung 1990/1991.
- 2 Wobei das, was landläufig als «natürliche» Umwelt gilt, selten eine *Natur*landschaft, sondern in den meisten Fällen die anthropogen bestimmte *Kultur*landschaft darstellt.
- 3 Bei der Frage nach der Propagierung des Lavendelbildes hat Johanna Rolshoven Messen, Märkte und Feste als den Mythos Provence transportierende Momente in ihre Untersuchung miteinbezogen. Rolshoven, Johanna: *Provencebild mit Lavendel. Die Kulturgeschichte eines Duftes in seiner Region*. Bremen 1991, S.17f., 330.
- 4 Hoffmann-Krayer, Eduard: *Die Fastnachtsgebräuche in der Schweiz*. In: SAVK 1/1897, S.47-57, 126-142, 177-194, 257-283.
- 5 Mannhardt, Wilhelm: *Wald- und Feldkulte*. 2 Bde., Berlin 1875, 1877. Die Einschätzung dazu bei Hoffmann-Krayer, Eduard: *Volks Glaube und Volksbrauch*. In: *Germanische Philologie. Ergebnisse und Aufgaben*. FS Otto Behaghel, Heidelberg 1934, S.483-501, hier S.488f., S.497. Eine detaillierte Kritik an Hoffmann-Krayers Maskeninterpretationen leistete Chappaz-Wirthner, Suzanne: *Les masques du Lötschental. Présentation et discussion des sources relatives aux masques du Lötschental*. In: *Annales valaisannes* 49/1974, S.3-95, hier S.63ff.
- 6 Zwei Fotografien, die Erwähnung des sogen. Aschensacks und der Hinweis auf sechs Masken im Besitz Steblers. Hoffmann-Krayer, Eduard (wie Anm. 4), S.184, 257, 275.

- 7 Stebler, Friedrich Gottlieb: *Fastnacht im Lötschental*. In: SAVK 2/1898, S.178.
- 8 Zur Biographie von Pfarrer Dionys Imesch [1868-1947] siehe: BWG 10/2. und 3.Jg., S.III-X.
- 9 Imesch, Dionys: *Der Trinkeltierkrieg*. In: BWG 1/4.Jg., 1894, S.312-353.
- 10 Imesch, Dionys: *Zum Namen Trinkeltierkrieg*. In: BWG 3/2.Jg., S.186f.
- 11 Zu Leopold Rütimeyer [1856-1932] siehe Stöcklin, W.: *Der Basler Arzt Leopold Rütimeyer und sein Beitrag zur Ethnologie*. Diss., Basel 1961.
- 12 Rütimeyer stützte sich bezüglich der Masken auf ethnologische Literatur wie z.B. auf Andree über die «Ethnographischen Parallelen und Vergleiche» (1889), auf Frobenius über die «Masken und Geheimbünde Afrikas» (1898), auf Schurtz über die «Altersklassen und Männerbünde» (1902). Zeitgleich zur wissenschaftlichen Konjunktur des Männerbündischen formierten sich zivilisationskritische Vereine, in denen *deutsches Mannestum* gegen *nationale oder internationale Völschlappigkeit* hochgehalten wurde. Siehe Frevert, Ute: «Wo du hingehst...» - Aufbrüche im Verhältnis der Geschlechter. Rollentausch anno 1908. In: Nitschke, August et al.: *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne*. 2 Bde., Reinbek b. Hamburg 1990. Bd.2, S.89-118, hier S.102.

- 13 Rütimeyer, Leopold: Über Masken und Maskengebräuche im Lötschental (Wallis). In: Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde, 91/1907, S.201-204 und S.213-218.
- 14 Ders., S.203.
- 15 Brief von Kaplan Brantschen in Kippel an Leopold Rütimeyer in Basel vom 17.08.1906.
- 16 Stebler, Friedrich Gottlieb: Am Lötschberg. Land und Volk von Lötschen. Zürich 1907.
- 17 Hoffmann-Krayer, Eduard: Die Ausstellung für Volkskunst und Volkskunde in Basel. In: Die Schweiz Nr. 15/1910, S.360-362. «Heidnisches», das bisher in den Verboten der Geistlichkeit synonym für Gottlosigkeit stand und Einheimische von «Missbräuchen» abschrecken sollte, erfährt nun eine positive Zuschreibung von aussen und wird gleichbedeutend für «alt».
- 18 Hoffmann-Krayer, Eduard: Feste und Bräuche des Schweizervolkes. Zürich 1913 [mit dem Aufruf an den freisinnigen Lehrerverband dürfte der Autor die Oberwalliser Lehrerschaft kaum erreicht und hier einen direkten Rücklauf hervorgerufen haben]. Vgl. Hoffmann-Krayer, Eduard: Winterdämonen in der Schweiz. In: SVk 1/1911, S.89-95.
- 19 Rütimeyer, Leopold (wie Anm. 13), S.213, 217. Vgl. die Vorstellung von der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit als Stufenleiter von «primitiven», «unaufgeklärten» zu «zivilisierten»/«ganz-aufgeklärten» Völkern. Siehe Hartmann, Andreas: Die Anfänge der Volkskunde. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Zweite Aufl., Berlin 1994, S.9-30, hier S.14.
- 20 Schuster, Meinhard: Archetyp und Mythologem in ethnologischer Sicht. In: Urbilder und Geschichte. C.G. Jungs Archetypenlehre und die Kulturwissenschaften. Basel 1989, S.79-88, hier S.86 (Basler Hefte zur Europäischen Ethnologie 1).
- 21 Tylor, Edward B.: Primitive Culture. London 1871.
- 22 Borthes, Roland: Mythen des Alltags. Frankfurt am Main 1964, S.16-19.
- 23 Chappaz-Wirhner, Suzanne (wie Anm.5), S.103; s. auch ihre Beurteilung Rütimeyers S.60ff. und der mythologisierenden Theorien S.75ff. Schon Richard Weiss hatte die Vorliebe für das Archaische der volkskundlichen Fossiliensammler kritisiert. Weiss, Richard: Einführung in den Atlas der Schweizerischen Volkskunde. Basel 1950, S.3, 33.
- 24 Rütimeyer, Leopold: Über einige archaische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen. In: SAVk 20/1916, S.283-372, hier S.283, 288f., 305f., 340.
- 25 Anneler, Hedwig: Loetschen, das ist: Landes- u. Volkskunde des Loetschentales. Bern 1917. Gleichzeitig machte Hedwig Anneler das Tal und seine Sitten in Referaten bekannt, bei denen Lieder vorgetragen und Lichtbilder (auch von der Fastnacht) gezeigt wurden. Die Vortragsprogramme befinden sich zusammen mit dem weiteren biographischen und wissenschaftlichen, hier nicht berücksichtigten Nachlass in der Stadt- und Universitätsbibliothek Bern.
- 26 Dies., S.204, siehe auch 242ff.
- 27 Anneler, Hedwig: Quatember in Lötschen. Die Geschichte des Lötschentales in neun Bildern. Bern 1916.
- 28 Anneler, Hedwig (wie Anm. 25), S.45.
- 29 Hoffmann-Krayer, Eduard: Rezension zu Hedwig Anneler (wie Anm. 25) in: SAVk 23/1920, S.228f.
- 30 Burckhardt-Seebass, Christine: Spuren weiblicher Volkskunde. Ein Beitrag zur schweizerischen Fachgeschichte des frühen 20. Jahrhunderts. In: SAVk 87/1991, S.209-224, hier S.221.
- 31 Baud-Bovy, Daniel: L'art rustique en Suisse. London 1924. Peasant Art in Switzerland. London 1924. Schweizer Bauernkunst. Zürich/Leipzig/Berlin 1926.
- 32 Ders., (deutsche Ausgabe), S.1f. und Baud-Bovy, Daniel: A travers les Alpes. Neuchâtel 1899.
- 33 Ders. S.83f. (vgl. Abb.352).
- 34 Rütimeyer, Leopold: Ur-Ethnographie der Schweiz. Basel 1924, S.358, 367f.
- 35 Weiser, Lily: Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Bül 1927, S.57f., S.83 (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Heft 1. Herausgegeben von Eugen Fehrle).
- 36 Zur Kritik der v. a. auf die Schule Muchs zurückgehenden Kontinuitätsprämisse und zu den zeitgenössischen Gegenstimmen (Hermann Aubin) siehe Bausinger, Hermann: Zur Algebra der Kontinuität. In: ders.; Brückner, Wolfgang (Hg.): Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem. Berlin 1969, S.9-30, hier S.10f. Eine Kritik der ideologischen Prämissen lieferte Emmerich, Wolfgang: Germanistische Volkstums-ideologie. Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich. Tübingen 1968. Zu Rudolf Much und den unter ihm entstandenen Dissertationen (Elisabeth Weiser, Otto Höfler, Richard Wolfram u.a.m.) siehe Bockhorn, Olaf: Zur Geschichte der Volkskunde an der Universität Wien. Von den Anfängen bis 1939. In: Lehmann, Albrecht; Kuntz, Andreas (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Berlin/Hamburg 1988, S.63-83, hier S.68ff. Vgl. auch Much, Rudolf: Deutsche Stammeskunde. 2.Aufl. Leipzig 1905. Die männerbündischen Deutungen lehnten sich ferner an Schurtz, Heinrich (wie Anm. 12) und Schroeder, Leopold, z.B.: Germanische Elben und Götter beim Estenvolke. Sitzungsbericht der Kaiserl. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Bd. 153, Abhandl. 1, o.O. [Wien] 1906. Ders.: Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 166, Abhandl. 2, Wien 1910. Vgl. Kuret, Niko: Zu Karl Meulis Maskentheorie. In: Antaios XI/1970, S.154-163, hier S.155.
- 37 Stumpf, Robert: Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Berlin 1936. Zur bis heute fortgesetzten Diskussion einer Kontinuität im Spiel s. Moser, Dietz-Rüdiger: Volksschauspielforschung. In: Brednich, Rolf W. (wie Anm. 19), S.519-538, hier S.527.
- 38 Wolfram, Richard: Deutsche Volkstänze. Leipzig 1937, vor allem S.8ff. Ungeachtet aller Kritik dienten Wolfram die Fruchtbarkeitskulte und Männerbünde bis in die jüngste Zeit als Deutungen. Siehe z.B. Wolfram, Richard: Südtiroler Volksschauspiele und Spiegelbräuche. Wien 1987.
- 39 Zulliger, Hans: «Die Roitschschäggeten». Über einen Maskenbrauch. In: Imago 14/1928. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften. Hg. von Sigmund Freud. S.447-456, hier S.450f. und S.451f.
- 40 Ders., S.453f.
- 41 Ders., S.455f.
- 42 Diesen Bildbänden mass selbst die wissenschaftliche Volkskunde Bedeutung bei, wie eine Äusserung Hoffmann-Krayers zeigt: «Was dem deutschen Volke noch fehlt, sind mit reichen Bildbeilagen versehene Werke über sein Brauchtum, ähnlich wie H. Brockmann-Jeroschs 'Schweizer Volksleben' 2 Bde. (1929) oder D. J. van der Vens 'Neerlands-Volksleven' (1920).» Hoffmann-Krayer, Eduard (wie Anm.5), S.499.
- 43 Siegen, Johann: Volksleben im Wallis. In: Brockmann-Jerosch, H. (Hg.): Schweizer Volksleben. 2 Bände, Zürich 1933², S.42-54, hier S.47.
- 44 Rütimeyer 1907 (wie Anm. 13), S.203.
- 45 Zu Karl Meuli siehe Gelzer, Thomas (Hg.): Karl Meuli. Gesammelte Schriften. 2 Bde., Basel/Stuttgart 1975 [mit einem biographischen Nachwort von Franz Jung].
- 46 Meuli, Karl: Maske, Maskereien. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens V/1933, Sp.1744-1852.

- 47 Ders., Sp. 1744f.
- 48 Ders., Sp. 1755ff., 1850 und 1814. Einige dieser Thesen hatte Meuli 1928 in einer kaum bekannten Arbeit vorweggenommen. Meuli, Karl: Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch. In: SAVk 28/1928, S. 1-38.
- 49 Z.B. Bausinger, Hermann (wie Anm. 36), S. 15, der ausgehend vom Kontinuitätsproblem bei Meuli von *essayistischer Hochstapelei* spricht. Eine für ihre Zeit mutige Kritik findet sich bei Peuckert, Will-Erich und Lauffer, Otto: Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930. Bern 1951, S. 313ff. (Wissenschaftliche Forschungsberichte, Geisteswissenschaftliche Reihe Bd. 14).
- 50 Siehe Chappaz-Wirhner, Suzanne (wie Anm. 5), S. 66ff, S. 75f. Im Detail ist ferner zu bemerken, dass sich keine(r) der Interviewten an eine Regalierung mit Fleisch und Rahm erinnert - selten betrat die *Tschäggättä* ein Wohnhaus, und wenn sie es taten, boten ihnen die Hausbewohner gelegentlich das *Zabend* (nachtsmittäglicher Imbiss mit Brot, Käse und Kaffee) an.
- 51 Wackernagel, Hans-Georg: Der Trinkelstierkrieg vom Jahre 1550. In: SAVk 35/1936, S. 1-22.
- 52 Siehe die gesammelten Aufsätze von Wackernagel, Hans-Georg: Altes Volkstum der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde. Basel 1956 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 38).
- 53 Diese Kritik wurde durchgeführt von Chappaz-Wirhner, Suzanne (wie Anm. 5), S. 77ff.
- 54 Höfler, Otto: Kultische Geheimbünde der Germanen. Bd. 1, Frankfurt am Main 1934, S. VIII.
- 55 Ders., S. 25ff.
- 56 Siehe die Rezension von Karl Meuli in: SAVk 34/1936, S. 77. Zur wissenschaftsgeschichtlichen und weltanschaulichen Standortbestimmung siehe Jeggli, Utz: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Brednich, Rolf W. (wie Anm. 19), S. 51-72, hier S. 60.
- 57 z.B. Wikander, Stig: Der arische Männerbund. Studien zur indoiranischen Sprach- und Religionsgeschichte. Lund 1938.
- 58 Assion Peter: Elzacher «Schuddig» und Lötschentaler «Tschäggete». Ein deutsch-schweizerischer Vergleich zur jüngeren Geschichte der Fastnacht. In: Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg, Bd. 3, Stuttgart 1989, S. 166-211, hier S. 177.
- 59 Spamer, Adolf: Deutsche Fastnachtsbräuche. Jena 1936.
- 60 Ders., S. 27f.
- 61 Assion, Peter (wie Anm. 58), S. 177.
- 62 Liungman, Waldemar: Traditionswanderungen Euphrat-Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche. 2 Bde., Helsinki 1937-1938, S. 1013 (Folklore Fellows Communication Nr. 118 und Nr. 119).
- 63 Ders., S. 1009ff.
- 64 Ders., S. 335. Zur Kritik an Liungman und der (ausgebliebenen) Rezeption seines Werkes siehe Bausinger, Hermann (wie Anm. 36), S. 12f.
- 65 Meuli, Karl: Schweizer Masken. Zürich 1943.
- 66 Meuli, Karl: Vom Ursprung der Maskenfeste. In: D'Basler Fastnacht. Basel 1939, S. 1-6. Siehe darin auch Abb. S. 14.
- 67 Meuli, Karl (wie Anm. 65), S. 14f.
- 68 Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Zürich 1946, S. 160ff.
- 69 Wildhaber, Robert: Die Neuaufstellung des Schweizerischen Museums für Volkskunde in Basel. In: SVk 43/1953, S. 35-64, hier S. 35ff.
- 70 Wildhaber, Robert: Form und Verbreitung der Maske. In: SVk 50/1960, S. 4-20, hier S. 4f.
- 71 Ders., S. 6.
- 72 Siegen, Johann: Volkskunde im Pfarrarchiv von Kippel. In: BWG 12/1958, S. 291-366, hier S. 344f.
- 73 Ders.: Die Urgeschichte des Lötschental. In: BWG 7/1930, S. 23-34.
- 74 Ders.: Die Roitschäggätä im Lötschental. Kippel, o.J. [um 1960, masch., 1 S.].
- 75 Ders.: Die Tschäggätä chemd! Vorwort zu Seeberger, Marcus: Menschen und Masken im Lötschental. Brig 1974, S. 9.
- 76 Christinger, Raymond; Borgeaud, Willy: Mythologie de la Suisse ancienne. Genève 1963.
- 77 Z.B. bei Vallerant, Jacques: Masque et carnaval dans la vallée de Lötschen (approche comparative et interprétative). Contribution à la compréhension de coutumes carnavalesques alpestres. Diss., Lyon 1975, S. 254ff.
- 78 Wildhaber, Robert: Gesichtsmasken. Bemerkungen zur Typologie und Verbreitung im europäischen Raum. In: Masken zwischen Spiel und Ernst. Tübingen 1967, S. 283-292, hier S. 285 (Volksleben, Bd. 18).
- 79 Ders., S. 283f. und 287f.
- 80 Erst 15 Jahre später schrieb Gantner, ohne die uns interessierenden lokalen Details zu nennen, in einem kurzen Artikel: «Über die im 19. Jahrhundert entstandenen populären Vermittlungsgefässe der Zeitungen, Zeitschriften und (neuen) Kalender wurden in Wort und vor allem auch im Bild, bei den 'Jugend-Blättern' zusätzlich mit Hilfe von originalen Objekten, erstaunlich umfangreiche und präzise Angaben über andere Völker verbreitet ... Gerne würde man auch mehr wissen über die Auswirkungen und Einflüsse all dieser Kenntnisse. Einiges dürfte in spielerischer Nachahmung zu Stadt und Land ins 'uralte Brauchtum' übernommen worden sein, ...» Gantner, Theo: «...ein Stückchen von den gedruckten Zeugen der Südseeinsulaner». In: SVk 76/1986, S. 49-52.
- 81 So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, heute behauptet: «...die einheimischen Holzschnitzer liessen sich um die Jahrhundertwende von schlecht reproduzierten Fotografien in Missionsbroschüren aus Afrika oder aus dem Pazifik inspirieren.» Bouvier, Nicolas: Volkskunst. Ars Helvetica IX. Die visuelle Kultur der Schweiz. Disentis 1991, S. 250ff.
- 82 Gantner, Theo: Bemerkungen zur Neuaufstellung des Maskensaal im Schweizerischen Museum für Volkskunde. Basel 1970 (masch., 3 S.).
- 83 Wiedergabe aufgrund von Gesprächsprotokollen mit Theo Gantner zwischen 1981 und 1987.
- 84 Schmidt, Leopold: Perchtenmasken in Österreich. Wien/Köln/Graz 1972, S. 11.
- 85 Röllin, Werner: Entstehung und Formen der heutigen Schwyzer Maskenlandschaft. In: SAVk 74/1978, S. 129-182.
- 86 Zusammenstellung nach Gantner, Theo: Der Festumzug. Ein volkskundlicher Beitrag zum Festwesen des 19. Jahrhunderts in der Schweiz. Basel 1970.
- 87 Zum Umzug in Sitten (Februar 1894) siehe Suzanne Chappaz (wie Anm. 5), S. 86. Zum 1903 in Brig gegründeten Türkenbund siehe: 75 Jahre Türkenbund Brig 1903-1978. Brig 1978. Was an der Fastnacht in Monthey (Unterwallis) seit den 1870er Jahren gezeigt wurde, lässt sich anhand der Literatur nicht eruieren. Siehe: 100e [anniversaire du carnaval de Monthey]. Monthey o.J. [1975].
- 88 Meyer, Leo: Die periodischen Walliser Drucksachen im XIX. Jahrhundert, fortgeführt bis 1907. In: Travaux statistiques du Canton du Valais. Bern 1908, S. 464-472.
- 89 «Der wandernde Bote durch das Wallis. Ein Volkskalender auf das Jahr nach der gnadenreichen Geburt unseres Herrn Jesu Christi 1830. Zug. Gedruckt bey Johann Michael Aloys Blunshi, zu haben in der Schwäler'schen Buchbinderey in Brig.» [Im Besitz der Familie Hilarius Ebner, Blatten].
- 90 Chappaz, Suzanne (wie Anm. 5), S. 44.
- 91 Gesamthaft waren zwischen 1808 und 1830 in Berlin 30 Bände erschienen. Die sieben in Kippel vorhandenen Bände tragen die Signaturen N 9 bis N 15.

- 92 Ebenso verhält es sich mit einem Exemplar der Reihe: Alte und neue Welt. Illustriertes katholisches Familienblatt zur Unterhaltung und Belehrung. Einsiedeln/New York/Cincinnati, 16/1882. Ob das im ehemaligen Leseverein von Kippel als Nr.210 aufgeführte Exemplar das einzig vorhandene aus der Serie war oder ob andere Ausgaben existierten (die in der Rubrik «Reiseschilderungen, Länder- und Völkerkunde» Exotica beschrieben und abbildeten), war nicht zu eruieren. Das gleiche gilt für eine Nummer der reich illustrierten Monatsschrift «Die katholischen Missionen. Freiburg i.Br. 1899/1900» (Pfarrarchiv Kippel, Signatur K 59). Ein Leseverein war in Kippel unter Prior Gibsten ins Leben gerufen worden, vgl. Siegen, Johann (wie Anm. 72), S.349. Exotisches als Initialzündung für einen Maskenbrauch wird unter dem strengen Geistlichen aber nicht in Betracht fallen. In seiner Chronik (s.u.) äussert Gibsten zu seinem 1873 gegründeten Leseverein, dieser solle «zur Bildung des Geistes, Gemüthes u[nd] Religiosität, zur Erwerbung der Kenntnisse über die Verfolgung der Kirche und Zerwirfnisse der Welt, zugleich des materiellen Nutzen der Landwirtschaft» beitragen. Gibsten beschaffte die Literatur selbst und hoffte trotz «nachlässiger Leser», dass der Verein «gute Früchte» bringe (im Original S.88).
- 93 Suzanne Chappaz (wie Anm.5), S.44, 86f. Es handelt sich laut Suzanne Chappaz um die beiden Titel Utzinger, R.: Masken (orbis pictus, vol.13) und Baud-Bovy, D.: Schweizer Bauernkunst.
- 94 Niederer, Arnold: Masken. In: Creux, René (Hg.): Volkskunst in der Schweiz. Paudex 1970, S.282.
- 95 Sydow, Eckart von: Exotische Kunst. Afrika und Ozeanien. Leipzig 1921.
- 96 Album de l'exposition coloniale de Paris 1931. Paris 1931. Ferner: L'illustration; Exposition Paris 1937. Paris 1937 [Nyfeler hatte die Ausstellungen besucht. Die Alben, die auch «Exotisches» enthalten, sind aus dem Nachlass Nyfeler's ins Lötschentaler Museum gelangt].
- 97 Siehe die 1907 bei Rütimeyer (wie Anm.13) publizierten Masken.
- 98 Interview mit Alois Kalbermatten (*1909), Blatten. Die Masken befinden sich im Bernischen Historischen Museum, Inv.Nr. 8644, 8645, 9965.
- 99 Neben Jakob Tannast (1906-1976) von Wiler etwa Julius Bellwald (1900-1963) von Blatten, bei dem Eugène Pittard Masken für das Musée d'ethnographie in Genf erwarb (z.B. Inv.Nr. 37752, 37747, 37760).
- 100 Siehe dazu die unten transkribierten Verbote der Ortsbehörden und des Priors. Die Verbote von Prior Gibsten fallen exakt in die von Gantner genannte Zeit einer angeblichen Innovation. Eine solche Neuerung hätte nicht nur bei der Ortsgeistlichkeit, sondern auch im Dekanat und seitens des Bischofs eine (in den Archiven fassbare!) Protestwelle ausgelöst.
- 101 Niederer, Arnold (wie Anm.94), S.281f.
- 102 Ders., S.282.
- 103 Niederer berief sich, wenn auch unter Vorbehalten, in den ersten Jahren seiner Tätigkeit noch auf traditionelle Herkunftstheorien: «In many Alpine valleys of Austria and Switzerland carnival customs have maintained an archaic character. This shows itself in the form of masks, often carved from wood, as well as in their connection to the former worship of nature deities and ancestors.» Niederer, Arnold: Alpine Folk Cultures. A preliminary view. Zürich 1972, S.17 (Manuskript). Ähnlich im Aufsatz «Mentalités et sensibilités» in: Guichonnet, Paul (Hg.): Histoire et Civilisations des Alpes, 2 vols. Toulouse/Lausanne 1980, vol. 2, S.91-136; hier S.112.
- 104 Seeberger, Marcus: Menschen und Masken im Lötschental. Brig 1974, Reprint 1996.
- 105 Ders., S.87, S.95.
- 106 Ders., S.99.
- 107 Ders., S.98f.
- 108 Eine Bewegung, die auch im Rahmen der Folklorismusdebatte zu verstehen ist: Mit der Unterscheidung von Echtem und Unechtem setzten in der Volkskunde die Diskussionen darüber ein, wie die Betonung des Echten durch das Fach und durch die angewandte Volkskunde das Geschehen beeinflusste. Siehe Bausinger, Hermann: Volkskunde. Von der Altertumswissenschaft zur Kulturanalyse. Tübingen 1979, S.202f. (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Sonderband)[Ersaufl. 1971].
- 109 Richard Weiss (wie Anm.68), S.15ff.
- 110 Im Umfeld der 600-Jahrfeier der Schlacht von Sempach (1986), der 700-Jahrfeier der «Gründung» der Eidgenossenschaft (1991) und dem Dauerthema Wilhelm Tell wurden als Reaktion auf die entmythisierenden Statements einiger Historiker in den Medien heftige Kontroversen ausgetragen. Wissenschaftler mussten «riskieren, als Miesmacher und Nestbeschmutzer beschimpft zu werden» und erhielten selbst Morddrohungen. Siehe Meyer, Werner: 1291. Mythos und Geschichte. Die Entstehung der Eidgenossenschaft; Basel und Tessin um 1300. Begleitpublikation zur Ausstellung im Kollegienhaus der Universität Basel. Basel 1991, S.5. Als jüngste «Demontagen» durch Historiker siehe: Kreis, Georg: Der Mythos von Kappel. In: Basler Magazin, 30.07.1994, S.1-5. Und: Ereignis - Mythos - Deutung, 1444-1994, St.Jakob an der Birs. Basel 1994.
- 111 Chappaz-Wirthner, Suzanne (wie Anm.5).
- 112 Dies., S.86.
- 113 Dies., S.90f.
- 114 Vallerant, Jacques (wie Anm.77), S.258ff. Vergleiche Vallerant im wesentlichen mit der Dissertation übereinstimmenden Artikel: Réflexions à propos de la collection de masques du Lötschental du musée d'ethnographie de Genève. In: Bulletin annuel du musée d'ethnographie 17/18 1974/1975, S.15-63.
- 115 Ders., S.270ff.
- 116 Ders., S.284ff., Zitat S.293, S.302f.
- 117 Vgl. dazu Siegen (wie Anm.72), S.359.
- 118 Vallerant (wie Anm.77), S.314ff. Zitate S.315, 316, 318.
- 119 Vallerant vermutet einen seltenen Gebrauch der Spritze und glaubt, dass die wenigen mündlichen Auskünfte darüber auf Rütimeyer zurückgehen (S.102, 108).
- 120 Freundl. Mitt. Marcus Seeberger, Brig. Nur am Rande sei bemerkt, dass die Archivalien zum Bleibergwerk Goppenstein keinen Hinweis auf einen solchen Konflikt enthalten. Auch wären die Bergknappen, von denen hier nur wenige Dutzend beschäftigt waren, gegenüber dem Arbeitgeber trotz Maskierung wohl kaum anonym gewesen.
- 121 Vallerant (wie Anm.77), S.221.
- 122 Rezension von Robert Wilhaber in: SVK 65/1975, S.46 zu Marcus Seeberger: Menschen und Masken im Lötschental. Brig 1974.
- 123 Müller, Ernst E.: Zum Alter der Masken. In: SVK 65/1975, S.79-82, hier S.79.
- 124 Ders., S.79f. und S.81.
- 125 Ders., S.82.
- 126 Hoffmann-Krayer, Eduard (wie Anm.4).
- 127 Kruker, Robert: Tschäggtüloifn. Zum Wandel des Lötschentaler Maskenbrauchtums. In: Kulturmagazin. Demokratische Kunst und Kulturpolitik, Nr.7/Februar 1978, S.15-18, hier S.15.
- 128 Ders., S.17.
- 129 Wolfram, Richard: Studien zur älteren Schweizer Volkskultur. Mythos, Sozialordnung, Brauchbewusstsein. Wien 1980 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte Bd.362), S.213 und S.225ff.
- 130 Ders., S.117ff., S.92f., S.114, vgl. auch S.57 und S.93.
- 131 Röllin, Werner: Fasnachtsforschung in der Schweiz. In: Jahrbuch für Volkskunde, NF 8/1985, S.203-226, hier S.211.

- 132 Ders., S.213f.
 133 Ders., S.212.
 134 Assion, Peter (wie Anm.58), S.194f.
 135 Ders., S.197f.
 136 Siehe Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache, Bd.8, Frauenfeld 1920, Sp.1207f. [Belege «bschuri» nur für Graubünden] und Band 6, Frauenfeld 1909, Sp.886f. [Belege «berämen» auch für das Wallis].
 137 Assion, Peter (wie Anm.58), S.200f.
 138 So kommentiert das Programm des Trachtenfestes von Zürich 1896 die Wildleute (Wildmann und Wildweib) der Obwaldner und Nidwaldner «Äplerkilwi» als «Erinnerung an die Urbevölkerung, die sich vor der germanischen Einwanderung in die Wildnis zurückzog,...». Siehe: Lesezirkel Hottingen. Literarische Gesellschaft in Zürich. Programm für das Schweizertrachtenfest, Samstag, den 14. März 1896 in der neuen Tonhalle in Zürich. Zürich 1896, S.10. Siehe auch Jaggi, F.: Volkskunde des Haslital. In: Auf der Maur, Franz (Hg.): Bergtöler der Schweiz, Basel 1986, S.78-81, hier S.78. In der mündlichen Überlieferung «steckt noch ein Funke historischen Wissens, nämlich die Erinnerung daran, dass bereits frühe Einwanderer in den Alpen auf eine dort lebende prähistorische Bevölkerung trafen...», meint auch Bätzing, Werner: Die Alpen. Entstehung und Gefährdung einer europäischen Kulturlandschaft. München 1991, S.28, vgl. auch S.26f.
 139 Die archäologisch untersuchte Wüstung am Ort Gietrich oder Dietrich soll zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert besiedelt gewesen sein. Die Nutzung des ungünstigen Standortes lasse auf einen starken Bevölkerungsdruck schliessen. Meyer, Werner: Die hochmittelalterliche Siedlungsentwicklung im zentralen Alpenraum - die Erschliessung marginalen Landes in salischer Zeit. In: Böhme, Horst Wolfgang: Siedlungen und Landesausbau zur Salierzeit. Teil 2: In den südlichen Landschaften des Reiches. Sigmaringen 1991, S.57-66, hier S.61f.
 140 Siehe z.B. Guntern, Josef: Volkserzählungen aus dem Oberwallis. Basel 1978, Nr.2028/S.774f. Tagini, Jacques: A propos des «Schurtendiebe». In: Folklore suisse 42/1952, S.63f.
 141 Stebler, Friedrich Gottlieb (wie Anm.7), S.118.
 142 Choppaz-Wirhner, Suzanne (wie Anm.5), S.87f.
 143 In der Schlucht der Borgne unterhalb Euseigne/Hérens liegt der Ort «Combioule» mit der heute noch sichtbaren, schwach salzführenden Quelle. Laut Auskunft eines Salzmeisters vor dem Landrat im Jahre 1549 hatte sich das Vorkommen als unrentabel erwiesen.
 144 Handschrift von 1550 im Staatsarchiv Basel, Signatur «Kanton, Wallis-1».
 145 Imesch, Dionys (wie Anm.9, S.345ff.) kommt auf insgesamt 76 Verurteilte, wovon ebenfalls nur sechs Lötscher sind.
 146 Meyer von Knonau, Gerold: Geschichtliches über das Lötschental. In: Jahrbuch des Schweizer Alpenclubs 1885, S.3-36, hier S.20f. Grenat, Pierre-Antoine: Histoire moderne du Valais. Genève 1904, S.43ff.
 147 Dass es sich um Menschen und nicht um Vieh handelte, beweisen die Quellen eindeutig: So gilt die Strafe «denen so trincken tragen handt»; z.B. Frantz Rogier wird eine Busse auferlegt «wie auch andren trinckillstieren die trincken ins tall visp haben tragen...». Staatsarchiv Sitten, «ABS 204/29», Landrat vom 16.04. bis 03.05.1550 (im Dokument auf S.118) und Landrat vom 16.07. bis 02.08.1550 (im Dokument auf S.311).
 148 Vgl. Imesch, Dionys (wie Anm.9), S.320f., S.327. Die öffentliche Agitation für den neuen Glauben setzt von Roten für Leuk erst mit den 1560er Jahren an. Von Roten, Hans-Anton: Zur Geschichte der reformierten Gemeinde Leuk 1560-1651. In: Vallesia XLVI/1991, S.39-66. Freundl. Hinweis Bernard Truffer, Sitten.
 149 Carlen, Albert: Theatergeschichte des deutschen Wallis. Brig 1982, S.12.
 150 Bloetzer; Hans: Der Kanton Lötschen. Langnau 1986, S.38f.
 151 Landratsabschied vom 27./28. März 1550. Staatsarchiv Sitten, «AVL 1-2», im Originaldokument auf S.5. Die Passage ist im Kontext publiziert in: Truffer, Bernard, unter Mitarbeit von Gattler, Anton: Die Walliser Landratsabschiede seit dem Jahre 1500, Band 4 (1548-1565). Sitten 1977, S.112. Die auf Seite 162 transkribierte Stelle spricht von «gwerten [Waffen] und ander kriegsrüstung» der Aufständischen. Masken sind nirgends erwähnt.
 152 Choppaz-Wirhner, Suzanne (wie Anm.5), S.78. Vgl. Michel, H.; Graf, Chr.: Lauterbrunnen, Wengen, Mürren. 2. Aufl. Bern 1969, S.12: Im Herbst 1528 trugen die aufständischen Haslitaler und Lauterbrunner in der Auseinandersetzung mit den brenntreuen Reformationanhängern grüne Tannenzweige als Abzeichen auf ihren Hüten. Wie in Konfliktsituationen mitgeführte Gegenstände als Zeichen des Widerstandes gedeutet werden können, hat Silke Götsch noch für das 18. Jahrhundert anhand von Beispielen aus Norddeutschland vorgeführt: Götsch, Silke: «Alle für einen Mann...» Leibeigene und Widerständigkeit in Schleswig-Holstein im 18. Jahrhundert. Neumünster 1991 (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd.24).
 153 Vallerant, Jacques (wie Anm.77), S.315.
 154 Choppaz-Wirhner, Suzanne (wie Anm.5), S.78.
 155 Die *Trichjör* der Zwischenkriegszeit traten in Fellen oder als Bären verkleidet auf und trugen Glocken. Die mit Stierhörnern versehenen *Trichlstiära* hingegen sind eine Schöpfung der letzten Jahre und berufen sich auf den Trinkelstierkrieg. Freundl. Hinweis Viktor Matter, Leuk und Marcus Seeberger, Brig.
 156 Zusammenstellung nach Carlen, Albert (wie Anm.149), S.28ff., der auch das jüngste Gericht von Kippel inhaltlich zusammenfasst.
 157 Spamer wies bereits 1936 indirekt auf diese Möglichkeit hin, indem er schrieb, «dass es bei älteren Museumsstücken oft zweifelhaft ist, ob wir eine Perchtenmaske oder eine Teufelslarve aus einem alten Mysterienspiel vor uns haben.» Spamer, Adolf: Deutsche Fastnachtsbräuche. Jena 1936, S.27.
 158 Bausinger, Hermann: Fasnacht und Fasnachtsforschung. In: Fasnacht. Tübingen 1964, S.5-14, hier S.9 (Volksleben, Bd.6).
 159 Schmidt, Leopold (wie Anm.84), S.12, S.16ff. Ein späterer Beleg spricht für das ausgehende 18. Jahrhundert von einem «Höllen Geist genannt Pelzebub», der «für das Gesicht eine höllen Larven» trägt. Schuhladen, Hans: Das Nikolausspiel der Pragser (Südtirol). Überlegungen zu Tradieren und Tradition. In: ÖZV 87/1984, S.249-284, hier S.264. Vgl. z.B. Pausch, Oskar: Das Wildalpener Paradeisspiel. Mit einem Postludium vom Jüngling und dem Teufel [Maske und Kothurn. Internationale Beiträge zur Theaterwissenschaft, Beiheft 9]. Graz 1981. [Zu diesem Beispiel aus der Steiermark mit Teufelsauftritten und Teufelsmasken siehe die Rezension von Leopold Schmidt in: ÖZV 85/1982, S.54f.]
 160 In einer der rumänischen Maskenlandschaften, Maramuresch (in Bogdan Vodă, Birsana und weiteren Dörfern), tritt zwischen dem 24. und 26. 12. bei der Vorführung des *Mystère de la Nativité* («Vilclaim») auch die Gestalt des Teufels («Drac») auf. Freundl. Mitt. Doina Dascălu Isfănoni, Bukarest.
 161 Hans Kalbermatten (Blatten) bemerkte, dass dieses Theater im Inventar des Pfarrarchives von 1887 noch fehlt. Vielleicht brachte Siegen, der von 1912 bis 1914 in der Nähe von Erschmatt seine erste Pfarrei betreute, den Text nach Kippel, um ihn zu überarbeiten und für eine Aufführung zu verwenden. Ein Blatt mit handschriftlichen Notizen Siegens, dem Original beiliegend, legt diese Vermutung nahe. Siegen verwendete den Text wohl 1930 für das Spiel «Die letzten Tage» (ein jüngstes Gericht, das nicht zur Aufführung gelangte) oder für sein Festspiel «Der Segen»

- sonntag» [Aufführung zur Zentenarfeier der Pfarrei Kippel 1233-1933]. Das Original stellte mir Marcus Seeberger (Brig) freundlicherweise zur Verfügung. Heute befindet es sich im Lötschentaler Museum.
- 162 Bertrand, J.: Le Théâtre populaire en Valais. In: SAVk 31/1931, S.33-59 und S.73-100; hier S.45ff. Vgl. Carlen, Albert (wie Anm. 149), S.228.
- 163 Bertrand (wie Anm. 162), S.54f.
- 164 Carlen, Albert (wie Anm. 149), S.28, S.30.
- 165 Röllin spricht für das Lötschental eine solche Herkunft an und nennt als Parallele die Teufelfiguren in Einsiedeln als «ein Relikt aus der dörflichen Theaterkultur». Röllin, Werner (wie Anm. 131), S.214 und S.215.
- 166 Alpenhorror. In: NZZ 11./12.02.1995, S.15.
- 167 Nest=Flurname auf dem Territorium der Korporation Ried, wo der Bär erlegt wurde.
- 168 Zwischen den Wänden: enge Gasse zwischen zwei hohen Hauswänden nahe der damaligen Talkirche in Kippel.
- 169 Siegen, Johann: Die Tschäggätä im Lötschental. Steg o.J. [masch., 3 Seiten, um 1975/1980]. Etwas ausgeschmückt bei Guntern, Josef (wie Anm. 140) als Nr. 417 auf S.193: «Die prächtigste Tschäggätä, die jemals in Lötschen zu sehen war, trug das Fell des Nestbären, das sonst in Kippel zwischen zwei Wänden hing. Alle fürchteten dieses Tschäggätä so sehr, dass der Prior verbieten musste, dieses Fell wieder anzulegen.» Siehe auch Nr. 466 auf S.210f (mit weiteren Details und Belegstellen). Vgl. auch Siegen (wie Anm.72), S.345 und Siegen: Sagen ums Bietschhorn. In: Walliser Jahrbuch 1960, S.51-53, hier S.53.
- 170 Freymond hielt sich als Offizier mit den Besatzungstruppen im Tal auf. Freymond, Jean-Jacques: L'Aveugle du Jorat ou mémoires d'un officier vaudois, atteint de cécité. Lausanne o.J. [um 1829/1830].
- 171 Die Details der mündlichen Überlieferung sind festgehalten bei Siegen, Johann: Die Kanzel erzählt. Steg, o.J. [masch., 2 Seiten; wohl 1977].
- 172 Siegen, Johann (wie Anm.72), S.326, S.330. Inwiefern das beim «Verbot der Hazardspiele» im November 1798 von der helvetischen Regierung erwogene Unterbinden der Nachschwärmeri und des Tanzens moralischen Bestrebungen oder vielmehr der Angst vor den daraus entstehenden Heimsuchungen gegen die neuen Behördenvertreter entsprang, bliebe abzuklären. Vgl. Strickler, Johannes: Actensammlung aus der Zeit der Helvetischen Republik (1798-1803). Bd.3, Bern 1889, S.650.
- 173 Die Verordnung von 1827 befand sich unter der Signatur B3 im Pfarrarchiv Kippel. Bereits bei der Archivsichtung 1974 war sie verschollen, so dass ich hier auf die Abschrift in der Chronik Gibstens aus den 1860er Jahren (s.u.) zurückgreife. Diese beginnt im Original auf S.107 unter dem Titel «Ortsverordnungen die sowohl die guten Sitten als Polizei betreffen; theils herausgezogen von den VisitazAkten [=Visitationsberichte] der Hochw. Bischöfe, theils von den geistlichen u. weltlichen Vorsteher[n] der Pfar[r]ei von Lötschen zusammengetragen worden im Jahre 1827». Vgl. Siegen (wie Anm.72), S.329f.
- 174 Orte im Dorf, wo abends der Hanf geschwungen wurde. Dabei herrschte, wie auch andernorts bei gemeinsamen Arbeiten, ausgelassene Stimmung, was als Ausschweifung unterdrückt wurde.
- 175 Im Original auf den Seiten 110-112.
- 176 Ein Beleg für die bis in die Zeit des Zweiten Weltkrieges auftretenden «Cheminguggär» (s. Kap. 3.4): «12. Es ist auch verordnet, dass in Zukunft die Herrn Hüter mit den Gewaltshabern ihrer Gemeinde vereinigt alle viertel Jahr: die Feuerhäuser & Kaminer ihrer Gemeinde fleissig [und] sorgsam visitiren, damit alle Feuegefahr vermieden werde.»
- 177 Z.B. durch Röllin, Werner (wie Anm. 131), S.213.
- 178 Gespräch mit Thomas Kalbermatten, Muttenz 1987, *1916 in Blatten.
- 179 Gespräch mit Adelheid Tannast, Blatten 1987, *1897 in Blatten.
- 180 Gespräch mit Viktoria Lehner-Rieder, Ferden 1987, *1899 in Wiler.
- 181 Gespräch mit Hedwig Bellwald, Blatten 1991, *1906 in Wiler.
- 182 Anneler, Hedwig: Kleines Lötschenbuch. Bern, o.J. [um 1920], S.39.
- 183 Siegen, Johann (wie Anm.43), S.42.
- 184 Freundl, Hinweis Ignaz Bellwald, Kippel. Das Original des bischöflichen Theaterverbotes, im Pfarrarchiv Kippel provisorisch unter J 189 klassiert, soll sich im Staatsarchiv in Sitten befinden.
- 185 Die Chronik Prior Gibstens befindet sich unter der Signatur G 7 im Pfarrarchiv Kippel. Zur Editionstechnik: Runde Klammern sind solche im Original, eckige Klammern enthalten meine inhaltlichen oder orthographische Bemerkungen.
- 186 Vgl. Imhasly, Marianna-Franziska: Katholische Pfarrer in der Alpenregion um 1850. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des katholischen Pfarrers im Oberwallis. Freiburg 1992 (Religion - Politik - Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 9). Die zentralen Punkte dieser Arbeit sind zusammengefasst in: BWG Bd.XXV/1993, S.235-246.
- 187 Gemeint ist der sogenannte Tellstrubel. Details dazu bei Siegen, Johann (wie Anm.72), S.331ff.
- 188 In der Chronik S.105f.
- 189 Siegen, Johann (wie Anm.72).
- 190 Im Original auf den Seiten 69 - 80. Das Maskenverbot befindet sich im Original auf Seite 71.
- 191 Möglicherweise verfasste Gibstens den gesamten Text erst gegen Ende seiner Zeit in Kippel, als der Abschied von der Pfarrei bevorstand - die Auseinandersetzungen um den Kirchengesang, das Orgelspiel und die Blasmusik datieren aus den 1870er Jahren. Die Chronik kann somit als Rechtfertigung, aber auch als Instruktion für seinen Nachfolger im Amt verstanden werden.
- 192 Dieses Verbot hielt der Nachfolger Gibstens offenbar aufrecht. In Kippel erzählte Bonifaz Rittler (*1920), sein Grossvater [ebenefalls Bonifaz R., *1856] habe ihm berichtet, wie während seiner Jugendzeit Prior Bellwald [Priester in Kippel 1876-1900] das Tschäggättun untersagt habe.
- 193 Im Original S.142f.
- 194 Freundl. Hinweis Dr. Bernard Truffer, Staatsarchiv, Sitten.
- 195 Es handelt sich um die Nummern «S 35» folgende im Talschafts- und Pfarrarchiv Kippel, die aus der Zeit zwischen 1693 und 1723 datieren. Freundl. Hinweis Hans Kalbermatten, Blatten/Lötschen.
- 196 Jossen, Erwin: Die Kirche im Oberwallis am Vorabend des Franzoseneinfalls. In: BWG Bd.15/1972, S.115ff.
- 197 Bausinger, Hermann: Exportierte Guggenmusik. In: SAVk 85/1989, S.33-41, hier S.38f.
- 198 Liniger, Max: A propos des relations transalpines anciennes dans les Alpes pennines. In: Les Alpes 57/1981, S.30-37, hier S.35f.
- 199 Moser, Hans: Volksbrauch im geschichtlichen Wandel. München 1985, S.113.
- 200 Jeggel, Utz: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Brednich (wie Anm. 19), S.51-72, hier S.69.
- 201 Niederer, Arnold: Die alpine Alltagskultur. Zwischen der Routine und der Adaption von Neuerungen. In: SZG 29/1979, S.233-255, hier S.233.
- 202 Mannhardt, Wilhelm (wie Anm.5) und Hoffmann-Krayer, Eduard (wie Anm. 4).
- 203 Weber-Kellermann, Ingeborg: Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts auf Grund der Mannhardtbefragung in Deutschland von 1865. Marburg 1965.
- 204 Höfler, Otto (wie Anm.54).

- 205 Meuli, Karl (wie Anm. 46 und 65).
- 206 Z.B. Moser, Hans: Aufriss zur Geschichte des Münchner Faschings. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1988, S.39-60.
- 207 Köstlin, Konrad: Historische Methode und regionale Kultur. In: Ders. (Hg.) unter Mitarbeit von Glaser, Renate: Historische Methode und regionale Kultur. Festschrift für Karl-Sigismund Kramer. Berlin/Vilseck 1987, S.7-23, hier S.8 (Regensburger Schriften zur Volkskunde Bd.4) [mit reichen Literaturangaben zu dieser Fachrichtung].
- 208 Schmidt, Leopold (wie Anm. 84).
- 209 Wais, Reinhard: Die Fastnacht auf der Baar. Eine Deutung der Weissnarren auf kulturgeschichtlicher Grundlage. In: Fastnacht. Tübingen 1964, S.72-79, (Volksleben Bd. 6).
- 210 Schmieder, Friedrich: Psychologische und psychohygienische Fragen bei der Faschnachtsforschung. In: Fastnacht. Tübingen 1964, S.99-106 (Volksleben Bd.6).
- 211 Bausinger, Hermann: Fasnacht und Faschnachtsforschung. In: Fastnacht. Tübingen 1964, S.5-14, hier S.12 (Volksleben Bd.6).
- 212 «Einmal verlangt es der wissenschaftliche Anstand, vor einer hoffungslosen Quellenlage die Waffen zu strecken; es ist redlicher, das Nichtwissen zuzugestehen, als es durch allzu kühne Spekulationen zu überspielen.» Schwedt, Herbert: Fastnacht - wissenschaftliche Erklärungen gestern und heute. In: Schwäbisch-alemannischer Narrenbote 5/1981, S.5-7.
- 213 Röllin, Werner (wie Anm. 85 und 131). Schwedt, Herbert (Hg.): Die Mainzer Fastnacht. Analyse eines Stadtfestes. 2 Bde. Wiesbaden 1977. Chappaz-Wirhner, Suzanne: Le Turc, le Fol et le Dragon. Figures du carnaval haut-valaisan. Neuchâtel/Paris 1995 (Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel; Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris. Recherches et travaux, 12). Die Phänomenologie der Bräuche nahm Pfunder als dekodierbare Äusserungen des Sozialen. Pfunder, Peter: Schweizer Festbräuche: Bilder und Botschaften. In: Hugger, Paul (Hg.): Handbuch der schweizerischen Volkskultur. 3 Bde., Zürich/Basel 1992. Bd.2, S.629-659. Vgl. Pfunder, Peter: Pfaffen, Ketzer, Totenfresser: Fastnachtskultur der Reformationszeit. Die Berner Spiele von Niklaus Manuel. Zürich 1989.
- 214 Freundl. Hinweis Christine Burckhardt-Seebass, Basel.
- 215 Moser, Dietz-Rüdiger: Fastnacht, Fasching, Karneval: das Fest der «Verkehrten Welt». Graz/Wien/Köln 1986.
- 216 Z.B. Albert, Laurent: The Swiss Folkloric Masks. In: The world of music. Intercultural music studies 1/1980, S.53-71, hier S.54: «In spite of their anarchic and pagan appearances, these festivals were tolerated and even given patronage by the medieval Christian Church. The 'Festival of Fools', a veritable collective delirium parodying the liturgy and the ecclesiastical hierarchy, or the 'Festival of the Donkey', well known through the novel of Fauvel at the beginning of the 14th century: these 'satanic explosions' follow a precise function, that of canalizing the obscure tendencies inherent in a humanity fallen from grace, by permitting the people to express themselves during a determined period of the year.»
- 217 Vergleiche dazu die Kritiken von Moser, Hans: Kritisches zu neuen Thesen der Faschnachtsforschung. In: JbVfK 1982, S.9-50; Bausinger, Hermann: Für eine komplexere Faschnachtstheorie. In: JbVfK 1983, S.101-106 [mit Beiträgen weiterer Autoren].
- 218 Nicht nur in der Faschnachtsforschung, auch in anderen Teilbereichen der Volkskunde wurde nun eine Selbstreflexion geübt, die den Einfluss des Fachs auf das «Volksleben» und die Wirkung der Massenmedien thematisierte, doch nicht zu den Fragen der Stereotypisierung führte, sondern zunächst in die Folklorismuskritik mündete. Siehe z.B. Brandsch, Walter (Hg.): Zur Praxis und Theorie gegenwärtiger Volksmusikpflege. Protokoll der Arbeitstagung veranstaltet von der Kommission für Lied-, Musik- und Tanzforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, 26. bis 30. Sept. 1976 in Murnau. Neuss 1977.
- 219 Die evolutionistischen Modelle, die Survivals und die komparative Methode stellen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert die Ansätze, die die Maskentheorien bis zum Zweiten Weltkrieg dominieren werden. Vgl. Pernet, Henry: Mirages du masque. Genève 1988 (religions en perspective No 3), besonders S.9-14.
- 220 Utz Jeggler erinnert in diesem Zusammenhang an eine Passage Riehls (aus: Handwerksgeheimnisse des Volksstudiums. In: Wanderbuch, Stuttgart 1869; S.3-31, hier S.30): «Zu beobachten, was man findet, ist leicht, aber das zu finden, was man beobachten will, das ist die feinere Kunst.» Jeggler, Utz: Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse. Tübingen 1984, S.22 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes der Universität Tübingen, Bd.62).
- 221 Mayring, Philipp: Einführung in die qualitative Sozialforschung. München 1990, S.77.
- 222 Weiss, Richard (wie Anm. 68), S.53.
- 223 Dirk Käsler charakterisiert seine wissenschaftsgeschichtliche Arbeit nicht als «rein innersozialistische Themenstellung, die möglicherweise als Indikator für die Tatsache genommen werden kann, dass die Soziologie nun endgültig das Stadium der 'Sterilität' erreicht habe, indem sie sich - in einer Art von 'Nabelschau' - nur mehr mit der eigenen Geschichte befasst. Es ist sicher richtig, dass, wo eine Wissenschaft sich auf ihre Historie besinnt, ihr Selbstverständnis bereits gebrochen ist. Eine solche Wissenschaft eilt nicht (mehr) siegesgewiss von 'Fortschritt' zu 'Fortschritt', sondern scheint eher an den Grenzen ihres Wachstums angelangt zu sein, die sie zum Rückblick zwingen. Aber ein derartiger Rückblick kann auch heilsam sein: Er zwingt zur Reflexion der Axiome, Prämissen und Ausgangsbedingungen einer Wissenschaft. Und dieser Rückblick erlaubt es, eine 'Bilanz zu erstellen von Ergebnissen und 'Errungenschaften', aber auch von möglicherweise 'grundsätzlichen Konstruktionsfehlern'. Und damit wird dann auch der Blick nach vorne frei.» Käsler, Dirk: Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung. Opladen 1984, S.3 (Studien zur Sozialwissenschaft, Bd.58).
- 224 Zitiert nach: Assion, Peter (wie Anm.58), S.170.
- 225 Kienitz, Sabine: Unterwegs - Frauen zwischen Not und Normen. Lebensweise und Mentalität vagrierender Frauen um 1800 in Württemberg. Tübingen 1989, S.17 (Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd.3).
- 226 Dies., S.17ff., S.151.
- 227 Reber, B.: Hochzeit- und Totengebräuche im Wallis. In: SAVK 21/1917, S.83-88, hier S.84.
- 228 Rütimeyer, Leopold: Weitere Beiträge zur schweizerischen Ur-Ethnographie aus den Kantonen Wallis, Graubünden und Tessin und deren prähistorischen und ethnographischen Parallelen. In: SAVK 22/1918, S.1-50, hier S.6. Dass solche Passagen aufschlussreiches Material zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Forschern und Erforschten, zur Zuverlässigkeit von Informationen und Interpretationen enthalten, sei nur am Rande bemerkt.
- 229 Rütimeyer, Leopold (wie Anm. 24), S.368: «Aus andern Walliser-tälern war es mir trotz vielfacher Nachfrage seit Jahren nicht möglich, Masken nachzuweisen.»
- 230 Hier waren neue Stücke, die an keine lokale Tradition anknüpfen konnten, zu uralten Bündner Masken hochstilisiert und in den 1930er Jahren über den Antiquitätenhandel bereits in den Museen des In- und Auslandes gezeigt worden. Siehe: Jörger-Rageth, Kaspar: Albert Anton Willi, 1872-1954. Davos/Domat-Ems 1965. Fontana, Vivian Aita: Der Emser Maskenschnitzer Albert Anton Willi, 1872-1954. In: Bündnerwald 6/1993, S.9-17.

- Freundl. Mitt. Theo Gantner, Basel.
- 231 Wildhaber (wie Anm.78), S.287.
- 232 Zu einer Änderung der Evolener Tracht erzählt Julienne Beytrison (*1919), Evolène, dass ihre Grossmutter (1848-1939) und viele alte Frauen, die sie in ihrer Jugend gekannt habe, immer nur den flachen Hut (*le chapeau plat*, im Dialekt «sapee platt») getragen habe. Um 1880 sei der neue Hut aufgekommen. Roger Gaspoz (*1950), Evolène, erklärt zu den Stücken seiner Sammlung, dass um 1900 anstelle des flachen, tellerförmigen Hutes der geschweifte, gebogene Hut aufgekommen sei. Vgl. die unten abgebildete Fotografie von Stebler aus dem Jahre 1888.
- 233 Beispielhaft für die schwache Verankerung der Fastnacht in den anderen Siedlungen des Val d'Hérens ist die Aussage des Einheimischen Antoine Marie Seppay, der für die Zeit der Jahrhundertwende aus Hérémence «point de bals ni de mascarades» meldet. Nendaz, Marie-Théophile et Amédée: *Récits d'un meunier. Antoine-Marie Seppay - Hérémence 1860-1920*. Sierre 1986, S.192f. (Itinéraires Amoudruz II / collection mémoire vivante).
- 234 Fallonier-Quinodoz, Marie: Oléinna. Dictionnaire du Patois d'Evolène. La Sage 1989, S.210 «vuzajóoru n.f. masque» und S.74 [Faksimile Handschrift M.F.-Q.] «patauyé quelqu'un qui est mal habillé». Roger Gaspoz (*1950), Evolène: *Tous les gens qui se masquent* würden patauyés genannt.
- 235 «Der französisch sprechende Ortsfremde kann nur ausnahmsweise die Dialekte verstehen, die er ihrer Besonderheiten wegen oft als italienische Mundarten betrachtet.» Schüle, Rose-Claire: Sprachen und Mundarten. Die Begegnung römischer und alemannischer Eroberer. In: NZZ, 21.09.1992 (Beilage: Kantonsporträt Wallis).
- 236 Es handelt sich um die Nummer VI 10985, 1930 aus St. Nicolas im Aostatal erworben und laut Inventar um 1860 datierend. Die Stücke VI 10986-10988 stammen aus Pré St.Didier, Courmayeur und St.Vincent; sie sollen aus den 1870er bis 1890er Jahren datieren. Zu den Holzmasken im Aostatal siehe Vietti, Pierre: *L'artisanat en Vallée d'Aoste*. In: FS 76/1986, S.75-81. Freundl. Hinweis Elsbeth Liebl, Basel.
- 237 Eugène Pittard: *A propos du futur musée: Les collections ethnographiques*. Genève 1901, S.14f. Erst 40 Jahre später wird Pittard (1867-1962), Gründer des Musée d'Ethnographie in Genf, Schweizer Masken in grösserer Zahl erwerben.
- 238 Vallerant (wie Anm.77), S.222.
- 239 Gespräch mit Arnold Niederer, Zürich.
- 240 «Im ganzen genommen wird man bei den romanischen Völkern eine unverkennbare Zurückhaltung der Volkskunde gegenüber feststellen können, wofür nicht nur die nationale Situation, sondern die gesamte Kultureinstellung die Erklärung gibt. Dem Drang nach dem Natürlichen, dem Ursprünglichen, dem Irrationalen, dem Volkstümlichen widerstand bei den Franzosen und bei anderen romanischen Völkern eine positivere Bewertung von Kultur und Zivilisation, eine rationalistische Bildungs- und Fortschrittstendenz, die im Volkstümlichen nur das zu Überwindende sehen kann; erst wenn man das Volkstümlich-Primitive für überwunden hält, kann man ihm als Antiquität wieder den Reiz des Pittoresken zugestehen.» Weiss, Richard: *Volkskunde der Schweiz*. Zürich 1946, S.57. Freundl. Hinweis Arnold Niederer, Zürich.
- 241 In Frankreich wurde «viele von dem, was im Ursprung spezifisch höfisch und gewissermassen unterscheidender Sozialcharakter der höfischen Aristokratie, dann auch der höfischen Bürgergruppen war, in einer immer intensiveren Ausbreitungsbewegung und ganz gewiss in bestimmter Weise umgebildet zum Nationalcharakter: Die Art der Stilkonvention, der Umgangsformen, der Affektmodellierung, die Wertschätzung der Höflichkeit, die Wichtigkeit des Gutsprechens und der Konversation, die Artikuliertheit der Sprache und anderes mehr, alles das bildet sich in Frankreich zunächst innerhalb der höfischen Gesellschaft, und wird in einer kontinuierlichen Ausbreitungsbewegung langsam aus einem Sozial- zum Nationalcharakter.» Für Deutschland hingegen bemerkt Elias, dass «die deutschen, mittelständischen Schichten mit dem sehr allmählichen Aufstieg zur Nation jene Verhaltensweisen, die sie zuerst vorwiegend bei ihren eigenen Höfen beobachtet und als zweitrangig bewertet oder - als ihrer Affektlage zuwider - abgelehnt hatten, immer stärker als Nationalcharakter bei der Nachbarnation beobachteten und mehr oder weniger missbilligten.» Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bde., Basel 1939. Bd. 1, S.44f. Freundl. Hinweis Rosmarie Anzenberger, Basel.
- 242 Bei der Aufarbeitung weiblicher Volkskunde stellt Christine Burckhardt-Seebass fest, dass «aus noch nicht untersuchten Gründen das kulturelle Klima hier [in der Romandie] stärker auf ästhetische Aspekte der Volksüberlieferung ausgerichtet war,...» Burckhardt-Seebass, Christine: *Spuren weiblicher Volkskunde. Ein Beitrag zur schweizerischen Fachgeschichte des frühen 20. Jahrhunderts*. In: SAVK 87/1991, S.209-224, hier S.215.
- 243 Gespräche mit Yvonne Preiswerk, Bernard Crettaz, Flavio Baumann, Isabelle Guisan u.a.m.
- 244 Baumann, Flavio: *La lutte suisse: jeu national et enjeu identitaire. Les Romands à la Fête fédérale de lutte*, Stans 1989. In: Schader, Basil; Leimgruber, Walter: *Festgenossen. Über Wesen und Funktion eidgenössischer Verbandsfeste*. Basel/Frankfurt a.M. 1993, S.185-223, hier S.209ff. (NFP 21 Kulturelle Vielfalt und nationale Identität).
- 245 Niederer, Arnold: *Traditionelle Wirtschafts- und Kulturformen in den Alpen*. In: *Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Ausgewählte Arbeiten aus den Jahren 1956 bis 1991*. Herausgegeben von Klaus Anderegg und Werner Bätzing. Bern/Stuttgart/Wien 1993, S.147-264, hier S.243.
- 246 Gabbud, Maurice: *Notes de folklore valaisan. Revue bibliographique*. In: SVK 9/1919, S.6f.
- 247 Antonietti, Thomas: *Le regard ethnographique sur le Valais au début du 20e siècle*. In: FS 3-4/1993, S.25-33.
- 248 Auf Anfrage wussten Jean Quinodoz (†), Gisèle Pannatier und weitere Kennerinnen und Kenner der lokalen Kultur keine Quellen zu nennen.
- 249 Staatsarchiv Sitten, Fonds AV 70/3a Hérens. Freundl. Hinweis Dr. Bernard Truffer, Staatsarchivar, Sitten.
- 250 Zu einem aussereuropäischen Beispiel siehe die Fallbeschreibung und Kritik bei Hanson, Allan: *The making of the Maori: Culture invention and its logic*. In: *American Anthropologist* 4/1989, S.890-902.

«Der Blaue Führer kennt die Landschaft kaum anders als unter der Form des Malerischen. Und malerisch ist alles, was uneben ist. Man begegnet hier der bürgerlichen Rangerhöhung des Gebirges wieder, dem alten Alpenmythos (er stammt aus dem 19. Jahrhundert), den Gide zu Recht mit der helvetisch-protestantischen Moral in Verbindung brachte und der immer wie eine bastardhafte Mischung von Naturismus und Puritanismus wirkte (Erholung durch die reine Luft, moralische Ideen beim Anblick der Gipfel, der Aufstieg als Bürgertugend usw.). Unter den Landschaften, denen der Blaue Führer ästhetische Existenz verleiht, findet man selten die Ebene [...] Es ist also im Endeffekt - auf sehr logische, wenngleich auch sehr törichte Weise - die Unwirtlichkeit der Landschaft, ihr Mangel an Weite oder Menschlichkeit, ihre so sehr im Gegensatz zum Glück des Reisenden stehende Unzulänglichkeit und Vertikalität, die ihre Interessantheit ausmachen.»

Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt a. M. 1964, S.59f. (über den bekannten Reiseführer «Guide Bleu»).

4.2 Die touristische Ebene

4.2.1 «Reiseliteratur» als Quelle (I)

Was unter der Bezeichnung «Reiseliteratur» als eigentliche Quellengattung ausgegeben wird, besteht oft aus einer Ansammlung disparater Gegenstände: Auszüge aus (handschriftlichen) Memoiren, gedruckte Reiseberichte, zehntausendfach verkaufte Reiseführer und selbst neuere Prospekte touristischer Promotoren¹. Trotz der heterogenen Natur des Materials sind die Texte hinsichtlich der Frage vergleichbar, wie Reiseerlebnisse oder Reiseratschläge der Öffentlichkeit ein Bild des Gesehenen vermitteln oder eine Vorgabe des zu Schauenden, ja gar die dabei zu empfindenden Emotionen vorschreiben, womit ihnen im Prozess der Typisierung eine Schlüsselfunktion zukommt. Mit der Untersuchung der Reiseführer beschränkt auch Catherine Bertho einen der Wege, um die Herausbildung und Verbreitung von Stereotypen über eine Region zu rekonstruieren². Im folgenden sind unter «Reiseliteratur» Werke subsumiert, deren Gegensätzlichkeit uns Julius Fröbel und Rodolphe Töpffer (s.u.) als zeitgleiches, doch stark divergierendes Paar vor Augen führen. In beiden Fällen spielen sich aber wissenschaftliche Expedition wie überschwängliche Wanderfreuden in einem Territorium und unter

einer Bevölkerung ab, deren Eigenheiten einer interessierten Leserschaft mitgeteilt werden sollen. So stellen Fröbel und Töpffer in der frühen Phase der Herausbildung von ortsspezifischen Merkmalen der Talschaft beide bereits die Pyramiden von Euseigne in Wort und Bild vor.

Uneinheitliches mag demnach im Lichte eng umrissener Fragestellung vergleichbar erscheinen. Bei der Auswertung der von den Autoren aufgegriffenen Themen ist allerdings erschwierend, dass die Inhalte je nach Standpunkt der Leserschaft verschieden aufgefasst werden. Entsprechend führt die Mehrschichtigkeit der vermittelten Inhalte auch dazu, dass die interpretierende Zuordnung der Materialien je nach vorherrschendem Wissenschaftstrend merkliche Abweichungen erfährt. Wird etwa von den Formen bäuerlicher Selbstversorgung gesprochen, geht es um Autarkie – gleichzeitig ist anhand dieser Passagen auch Männer- und Frauenarbeit, ist die Rollenverteilung thematisierbar; für die Schreibenden aber mag eine Kontrastierung mit der städtischen Konsumgesellschaft – und das wiederum hiesse letztlich: die moralische Profilierung der Bergbevölkerung im Vergleich zur «Masse» – ausschlaggebend gewesen sein. Die Texte sprechen – wie auch die sie begleitenden Bilder – mehrere Sprachen und sind mitunter stark divergierenden Sachbereichen zuzurechnen.

Evident wird die Problematik der Quellen vor allem bei den eigentlichen Reiseführern: Auf einer quantitativen Ebene sind sie Inventare der benötigten Marschzeiten, der Höhenmeter und Kilometerentfernungen, der Hotelstandorte und der aufzuwendenden Geldbeträge – veraltete Ratschläge, denen wir in unserem Zusammenhang wenig Interesse schenken. Doch bin ich mir bewusst, auf diese Weise inhaltlich bis zu 90% einer Quelle zu übergehen und ihren ehemals zentralen Inhalt, weswegen Reiseführer geschrieben und gekauft wurden, ausser acht zu lassen. Wo landschaftliche und andere Besonderheiten hervorgehoben (oder verschwiegen) werden, wo eine qualitative Seite der Quelle zum Tragen kommt, setzt meine Aufmerksamkeit ein. Damit extrahiere ich aus der Reiseliteratur in einem ersten Schritt eine Information, de-

rentwegen diese Schriften nie verfasst wurden, und folge weiter einer Interpretation, die selbst in der aktuellen Forschung nur eine der Möglichkeiten vertritt. Die Vermittlung ortstypischer Erscheinungen lag (und liegt noch heute) ausserhalb der eigentlichen Absicht dieser Druckerzeugnisse. Doch hat gerade die «Reiseliteratur» Entscheidendes zur Bildung und Verbreitung von Stereotypen beigetragen. Bemühungen um eine Regionaltypik lagen der Intention der damaligen Autorenschaft fern; die Fragestellung aber ist angesichts des Effektes, den die oft in mehrfacher Auflage erschienenen Druckerzeugnisse mitbedingten, berechtigt.

Weder erfahren im folgenden die einzelnen Titel eine erschöpfende Untersuchung noch wird die Reiseliteratur zum Untersuchungsgebiet in ihrer Gesamtheit erfasst werden. Des weiteren scheint mir auch eine zeitliche Beschränkung vertretbar, zumal etwa die Cosmographien des 16. Jahrhunderts und ihre gelehrten Folgeschriften einem breiteren Publikum verborgen blieben. Um die Herausbildung und Propagierung ortstypischer Erscheinungen nachzuvollziehen, erweist sich, wie in analogen Fällen Bertho und Kilani feststellten³, der Blick auf die Literatur eines Zeitraumes von maximal 200 Jahren als vollauf genügend; in den beiden Untersuchungsgebieten setzt der eigentliche Tourismus erst im 19. Jahrhundert ein. Bei der Durchsicht der Reiseliteratur lagen meine Kriterien nicht, wie es z.B. Kilani am Beispiel des Wallis vorführte, in übergeordneten Kategorien wie dem Verhältnis Mensch – Natur oder dem Gegensatz früher – heute (wobei die Betonung früherer Armut die aktuellen Modernisierungen rechtfertigen soll oder die Verklärung von Vergangenheit den Traditionalismus bestärkt, wie Kilani zur Kompensationsthese feststellte). Auch die Individualisierung eines Ortes im Moment seiner kulturellen Homogenisierung und weitere Aspekte einer «sociologie des images du territoire»⁴ lasse ich vorderhand ausser acht (vgl. dazu 4.2.6). Ich konzentriere meine Fragestellung auf den eigentlichen Vorgang der Herausbildung ortsspezifischer Merkmale, in welchem konkrete Elemente aus Natur und (Volks)kultur einem breiteren Publikum direkt

vermittelt wurden. Dabei wähle ich für das erste Untersuchungsgebiet den deskriptiven Zugang über die Quellen als Einstieg.

4.2.2 Das Spektrum der Wahrnehmung. Aus der Eringer Reiseliteratur

Im August 1790 unternimmt *Chrétien Desloges* eine Reise ins Val d'Hérens. Im Februar 1791 publiziert der in St.Maurice wohnhafte Arzt seine Erlebnisse aus der Talschaft im *Journal de Lausanne*⁵. In demonstrativer Gelehrsamkeit wendet sich der Autor an ein gehobenes Publikum; die aufgegriffenen Themen (antike Geschichte, Natur, Bevölkerung) korrespondieren mit vorgefassten Interessenschwerpunkten und Vorurteilen und beinhalten salonfähigen Gesprächsstoff. Breitesten Raum nimmt eine römische Inschrift am Gletscher ob Ferpècle ein, die Desloges am 18. August 1790 entdeckt haben will⁶. Die ausschweifenden historischen Erklärungen dazu sagen allerdings mehr über den Ehrgeiz des Autors und die Vorlieben der Zeit als über den historischen Sachverhalt aus. So mag der archäologische Fund beliebig situierbar, mag Hérens als zufällige Staffage zur Herausstreichung persönlicher Bildung und mögen «die Römer» lediglich als bürgerlicher Konversationscode erscheinen. Doch steht Desloges am Anfang einer «Tradition», die für Hérens ein antikes Erbe erwähnt.

Der «patois grossier» ist Desloges nur gerade eine Zeile wert. Die Bemerkung, dass er sich mit den Evolenern in Latein unterhielt, stellt nicht nur ein frühes Zeugnis für die später verbreitete Ansicht lateinischen Ursprungs des Dialektes dar, sondern soll abermals die Gewandtheit Desloges' unterstreichen. Weiter äussert sich Desloges zu den Eigenheiten einer Bevölkerung, die er kurz als «bon, officieux, généreux & naturel» bezeichnet, um sich dann ausführlich über den weitverbreiteten Aberglauben zu mokieren. Desloges amüsiert sich damit, einem Bauern «deux mille écus» zu offerieren, «s'il se

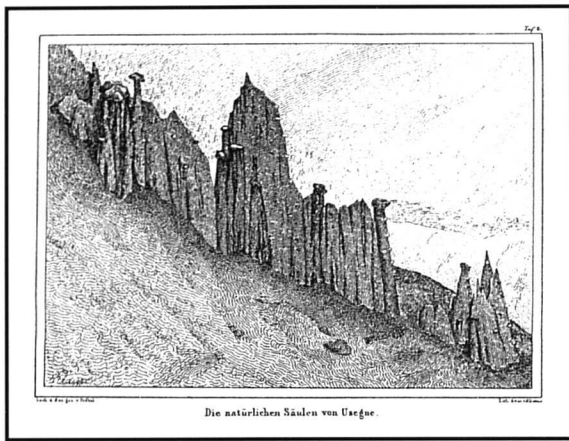


Abb.59: Frühe Meilensteine der Lokaltypik in der Reiseliteratur: Die Erdpyramiden bei Euseigne in ihrer erstmaligen Abbildung (Julius Fröbel, Berlin 1840).

donnait corps & d'âme à moi». Als dieser sich bekreuzigt und wegläuft, gibt der Autor seiner Leserschaft zum Besten, dass man ihn hier «probablement pour le diable» gehalten habe. Die herablassenden Äusserungen und ein despektierliches Verhalten gegenüber den Einheimischen stehen bei Desloges in erstaunlichem Gegensatz zum Interesse an der «natürlichen» Umwelt, die über topographische Beobachtungen hinaus bereits als eine wild-romantische wahrgenommen wird. Die Pyramiden von Euseigne, «de superbes prairies» in einer «charmante situation» bei Evolène und die Gebirgswelt im Talhintergrund gehören bereits zu den Stationen einer ästhetisierten Natur, die das Bild von Hérens bis heute massgebend prägen.

Im Sommer 1839 unternimmt der deutsche Politiker und Publizist *Julius Fröbel* (1805-1893), der in Zürich Geographie, Geschichte und Naturwissenschaften unterrichtete und hier 1834 zum Professor für Mineralogie ernannt worden war, eine vierzehntägige Forschungsreise durch die Täler Hérens und Anniviers. Über die genauere Geographie und Geologie der beiden Talschaften und der angrenzenden Gebiete ist man noch so schlecht informiert, dass Fröbel den Bergketten, der Benennung ihrer Gipfel, der Begehrbarkeit ihrer Übergänge und der Art der Gesteine seitenlange Beschreibungen einräumt. Neben dem kartographischen klafft ein «kulturelles» Informationsdefizit: «Gedruckt wenigstens ist meines Wissens keine Reisebeschreibung», resümiert Fröbel und meint

zum Kenntnisstand über die Täler Anniviers und Hérens betreffend das Jahr 1832: «...man befand sich damals über ihre Natur und den Zustand ihrer Bewohner fast in gänzlicher Unwissenheit, wie man aus der Unbestimmtheit des Wenigen, was Ebel über sie zu sagen weiss, oder Bridel's statistischer Versuch über das Wallis von ihnen enthält, ersehen kann».⁷

Sehen wir von seinem bildungsbürgerlichen Wahrnehmungsraster ab, fallen dem unbelastet durch Hérens reisenden Fröbel mehrere Merkwürdigkeiten auf. Ihre ausführliche Schilderung verdanken die Pyramiden von Euseigne dem geologisch interessierten Autor. Sie werden als einzige der Eringer Besonderheiten in einem Stich vorgestellt (s. Abb.59), womit Fröbel einem bis heute gängigen Lokalcharakteristikum den Weg bereitet. Hingegen nimmt sich der Stellenwert der später so vielgerühmten Gebirgslandschaft noch relativ bescheiden aus. Als nachmalige «kulturelle» Klischees über die Talschaft tauchen bei Fröbel bereits auf: der Dialekt, von dem er «selten ein Wort verstand», der Passverkehr über die Gletscher und die archäologischen Funde aus dem Eis, die später vielgenannten Maultiere und besonders ausführlich die heute so populären Kuhkämpfe. Bei der Tracht hat Fröbel das «klassische» Klischee des Val d'Hérens gewissermassen vorausgesehen: Die auf Maultieren reitenden Bewohner, bemerkt er, «würden in der That eine pikante Staffage für eine Landschaft abgeben, in welcher die schwarzbraunen Holzhäuser eines Dörfchens den Vordergrund ... und die prachtvolle Dent blanche, die Dent d'Erin und der Ferpecte-Gletscher den Hintergrund bildeten».⁸ Bei der Tracht, die vom Verlust an «Eigenthümlichkeit» gezeichnet ist⁹, ist das Interesse Fröbels nicht allein auf die weibliche Bevölkerung konzentriert.

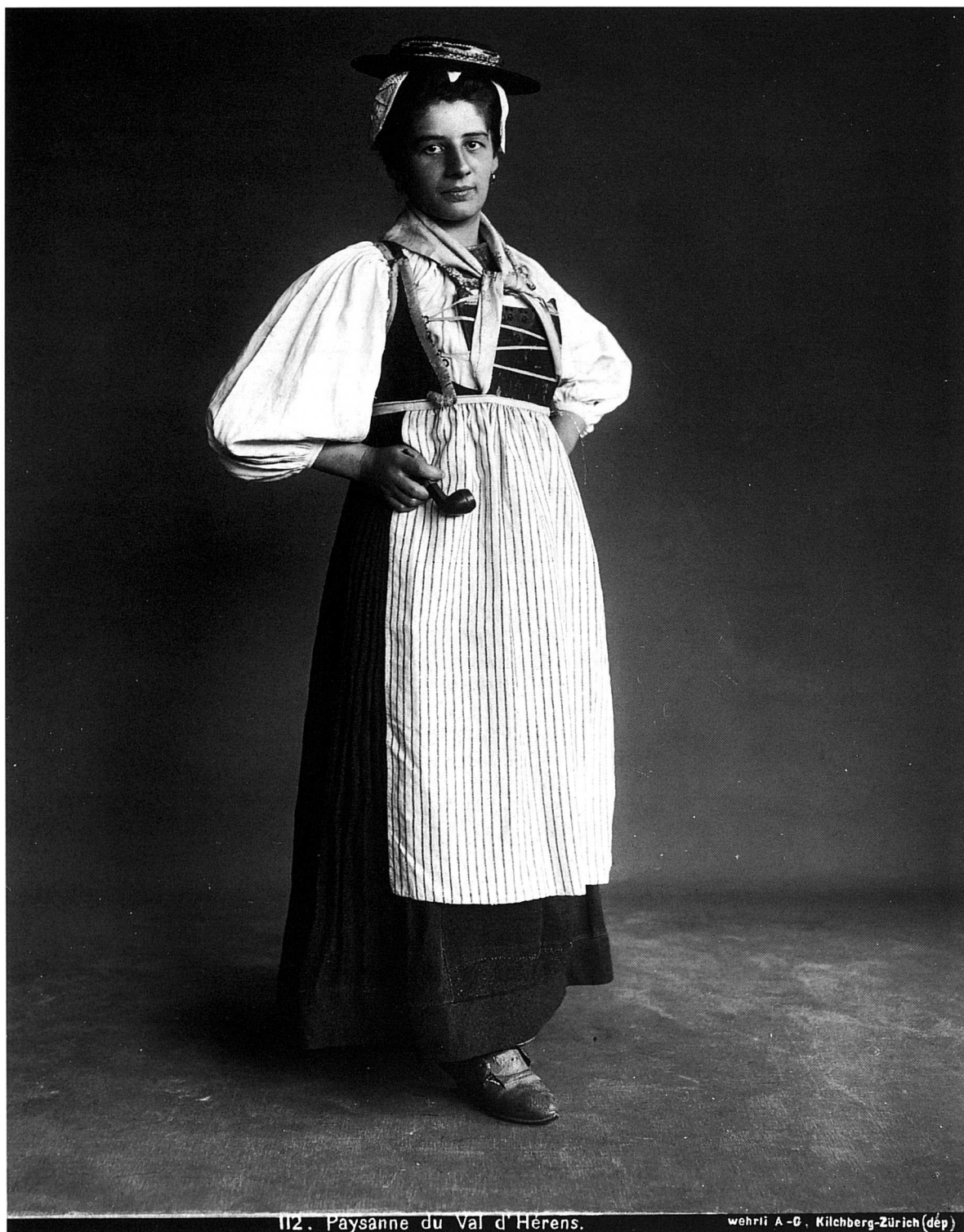
An die Stelle seitenlanger naturwissenschaftlicher Beobachtungen treten bei *Rodolphe Töpffer* (1799-1846), Kunstkritiker, Schriftsteller und Maler, die schönggeistigen Betrachtungen. Was der Leiter eines Pensionates aus den berühmt gewordenen «Voyages en Zigzag», die er mit seinen Zöglingen unternahm, an Charakteristischem aus Hérens vorstellt, deckt sich teilweise trotz aller Gegensätzlichkeit Töppfers mit Julius Fröbel.

Auch der Genfer stellt seiner Leserschaft die Erdpyramiden von Euseigne in Wort und Bild vor, auch bei ihm tauchen die unvermeidlichen Maultiere auf und wird der Passverkehr erwähnt. Die Tracht, der er eine «rustique fraîcheur» attestierte, streift er nur kurz. Eingehend thematisiert Töpffer eine Vorstellung, auf der die Mehrzahl der späteren Charakteristika basieren werden: Wie das Matter- und das Saastal liege auch Hérens abseits der grossen Touristenströme und «grâce à cet isolement» hätten sich die Sitten hier in ihrer Ursprünglichkeit erhalten. Diese Talschaften erweckten bei Töpffer den Eindruck «de paisible existence, de pauvreté sans douleurs, de labeurs uniformément répartis et fidèlement récompensés; c'est encore là le pays de cette égalité primitive qui, basée sur de communes sueurs et sur de modiques ressources, se conserve d'âge en âge sous la tutelle d'un ciel rigoureux et d'un sol avare qui assurent le vivre et pas le surplus, la provision d'hiver et pas la charge des greniers.»¹⁰ In dieser idealisierenden Sicht der vor Ort herrschenden Zustände bewegt sich auch Töpffers Schilderung des Gemeinwesens: «En fait d'intérêts communaux, et à considérer Evolena et ses pacages comme la patrie véritable de ces montagnards, nous autres, citoyens des villes, nous sommes, en comparaison d'eux, bien ignorants de nos propres affaires, bien étrangers à nos propres circonstances. Tous ont une connaissance parfaite de leurs ressources publiques, des idées sur la façon de les administrer, une habituelle disposition à y réfléchir et à en deviser...»¹¹ – Prämissen und Folgerungen, die ich abschliessend einer Kritik unterziehen werde. Hier will ich nur auf ihre Vorbildfunktion für die nachfolgenden Autoren verweisen.

Im September 1886 hält sich der in Paris als Journalist und Schriftsteller tätige Freiburger Victor Tissot (1845-1917) mehrere Tage in Evolène auf¹². Auf über 60 Seiten berichtet er aus dem oberen Eringtal; seine Schilderungen von Naturschönheiten im Val d'Arolla brechen mit der Bemerkung ab: «si je les décrivais tous, ce volume n'aurait pas de fin.» Die Hälfte des Eringer Kapitels nimmt allein der Bericht von der Besteigung der Dent Blanche durch zwei einheimische

Führer mit Tissots 14jährigem Sohn André ein. Die dramatisch dargestellte Bergsteiger-geschichte ist wiederum voll des Lobes auf die Landschaft. Besonderes Interesse zeigt Victor Tissot auch an aussergewöhnlichen Zeitgenossen, etwa der Heilerin in Hérémenche oder der makabren Geschichte von Bellet, der auf dem Col de Torrent den Touristen Guenzel aus Hannover niederstreckte. Weiter verweilt Tissot bei den als Brauchtum verstandenen Dingen wie Prozessionen, Hochzeits- und Totenbräuchen oder etwa den ehemaligen Aufzügen der Soldaten, die seit 1839 abgeschafft seien. Auch über die einheimische Bevölkerung äussert sich der Schriftsteller ausführlich: Bald streicht er deren Prozesslust, bald deren Aberglauben hervor; einmal ist die Rede von einem Mann, der in seinem Keller jahrzehntealte Käse und Brote hortet, einmal berichtet Tissot pauschal von einer Bevölkerung, deren «sang est chaud, presque italien». Nach den Geschichten von Messerstechereien folgt unvermutet die erste flüchtige Bemerkung zur Evolener Fastnacht, die mir bis dahin bekannt wurde: «Cette population nerveuse aime le plaisir, les fêtes bruyantes, la danse, les mascarades du carnaval, les longues veillées où l'on boit et où l'on chante.»¹³

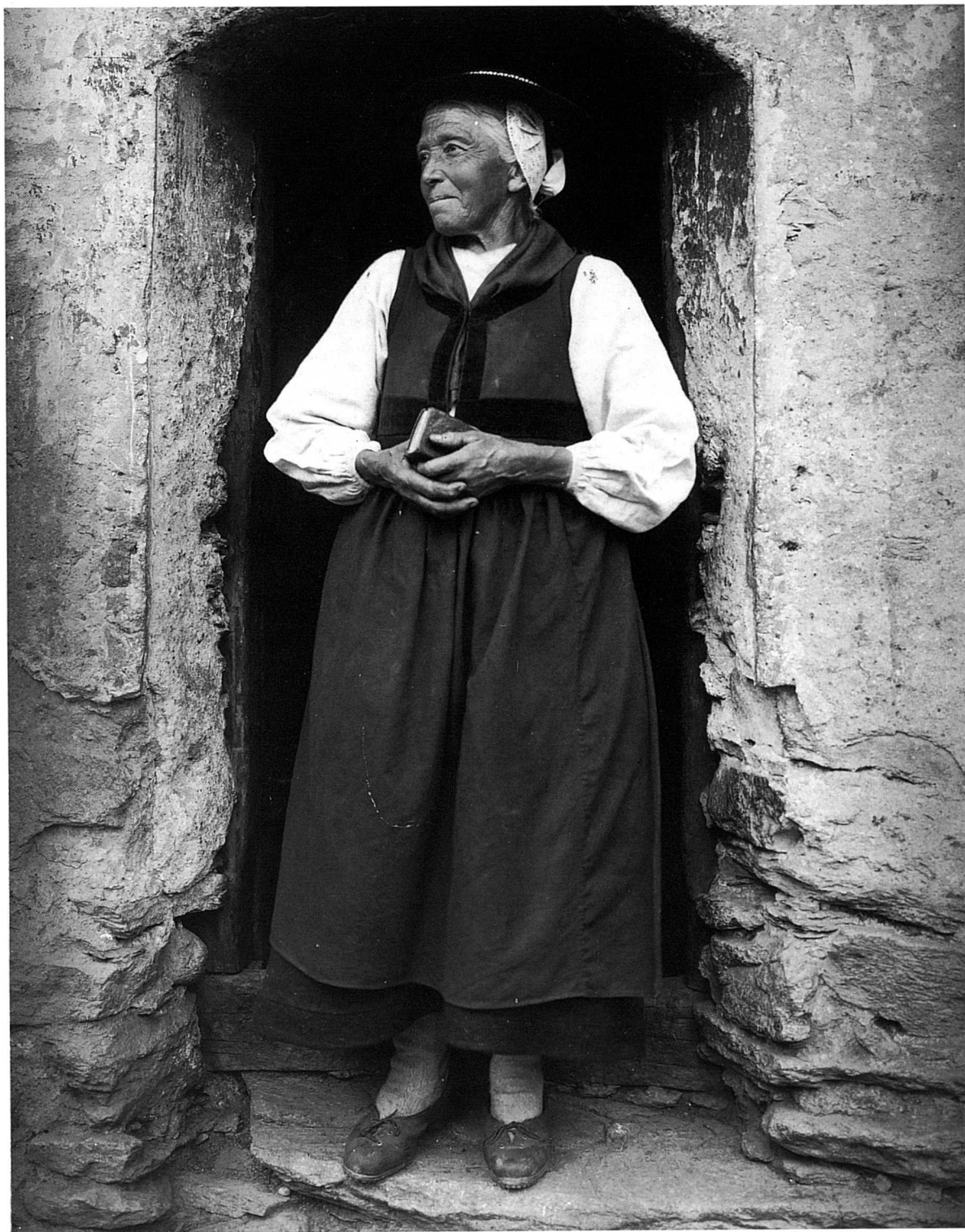
Bei den Ausführungen über die Bevölkerung geniessen die Frauen weitaus grössere Aufmerksamkeit als die Männer. Deutlich wird das nicht nur bei den Betrachtungen zur Kleidung. Auch den Schilderungen über den «Männerschlag», von Tissot etwa als «maigre, tout noir de soleil» und «grands, secs, osseux» kurz abgehandelt, stehen mehrere (und mehrdeutige) Passagen über die Frauen gegenüber. Tissot schreibt von «jolies paysannes en bas blancs qui montent avec un rapide froufrou les escaliers» und von «jeunes filles aux souliers découpés et luisants, aux robes flottantes sur les jambes et au coquet chapeau chaviré sur l'oreille. Ces figures fraîches, aux joues roses, aux sourires éclatants» unterscheiden sich nicht wesentlich von Schwärmereien anderer Reiseschriftsteller¹⁴. Nach der Prozession begibt sich Tissot in die Kirche und berichtet: «Autour de nous, c'est une vraie nurseray, – il y a une quinzaine de femmes qui nourrissent; et



112. Paysanne du Val d'Hérens.

wehrli A-G. Kilchberg-Zürich (dép.)

Abb.60 und 61: Eine der frühen Inszenierungen von Evolener Trachten im Fotoatelier (Aufnahme für eine Ansichtskarte, um 1900)...



...und im Feld (Aufnahme von Rudolf Zinggeler in Les Haudères/Evolène, um 1920).

c'est un singulier spectacle que de voir tous ces seins ronds gonflés de lait, qui sortent des corsages dégrafés, pendant que M. le curé, monte en chaire, fait un éloquent discours sur la virginité.»¹⁵ – Passagen, die das übliche Mass an Bewunderung für die Bergbewohnerinnen übertrafen und damals wohl an Erotik grenzten.

In der Reihe «Europäische Wanderbilder» wird um 1890 ein Bändchen über «Sitten und Umgegend» aufgelegt, in dem der im Wallis ansässige Deutsche *Ferdinand Otto Wolf* auch dem «Eringerthal» ein längeres Kapitel widmet¹⁶. Das handliche Vademecum des Reisenden enthält erwartungsgemäss Hinweise auf Pferdepost und Hotelunterkünfte im Val d'Hérens, doch sind die Passagen zu Natur und Landschaftsbildern für einmal in der Mehrheit. «Die berühmtesten und schönsten in der Alpenwelt sind die Pyramiden von Useigne [sic]. Man glaubt ein Zauberschloss zu erblicken» lobt Wolf «die wunderlichen Gebilde», um im nächsten Atemzug auf die warmen Quellen von Cambiolaz, die Gletschergrotte von Arolla und weitere Naturwunder hinzuweisen. «Das merkwürdigste aber von allen ist ein blauer, Rhododendren umschlossener Alpensee [gemeint ist der Lac Bleu ob Satarma] [...] Seine Färbung ist ein wundervolles, intensives Blau, welches demjenigen des Lemman gleichkommt, die Durchsichtigkeit seines Wassers aber übertrifft, laut den Untersuchungen der Herren Professoren Hagenbach aus Basel und Forel aus Morges, alle bis jetzt bekannten Seen der Erde!»¹⁷ Das weitere Lob auf das Naturwunder im Val d'Arolla verhallte ohne Echo. Während Wolf mit seinen weitreichenden Äusserungen über den Blausee Einzelfigur bleibt, reiht er sich mit den emphatischen Zeilen über Evolène unter seine schreibenden Zeitgenossen.

«Evolena, das kleine Bergdörfchen, erfreut sich einer wundervollen Lage, in Mitte üppiger Matten, rings umschlossen von himmelanstrebenden Gebirgen, welche wetteifern in edler Form und Farbenpracht. Des Thales Fürstin ist die Dent blanche, [...] Der Grand-Cornier und dessen Nachbarn bilden ihren Hofstaat und die sagenhafte Dent d'Hérens, deren zarte Contouren sich im lichten Aether aufzulösen scheinen, ist ihre eben-

bürtige Nachbarin.»¹⁸ Die Betonung landschaftlicher Schönheiten findet in den Zeilen über Ferpècle und Arolla ihren Fortgang. An zweiter Stelle figuriert die Eringer Viehrasse, die auf römischen Ursprung zurückgeführt wird, um anschliessend mit Tugenden ausgezeichnet zu werden, die üblicherweise nicht der Tierwelt, sondern den Alpenbewohnern vorbehalten blieben¹⁹. Erst nach diesem überraschenden Kunstgriff wird an dritter Stelle der Bevölkerung und ihrer Kultur Aufmerksamkeit zugestanden: Aufzählung im Tale vorkommender Sagenmotive, Bemerkungen zum Charakter der Einheimischen und zu den Trachten. Die Männertracht habe sich «in Evolena selbst am besten erhalten; alte Männer mit Kniehosen, weissen Wollstrümpfen, Schnallschuhen und dem braunen Wolltuchfrack trifft man noch häufig. Am auffallendsten aber ist die Tracht der Frauen von Evolena. Sie lieben die rothe Farbe und selbst das kokette Hütchen, welches auf einer weissen Haube schalkhaft sitzt, ziert ein farbiges, von Goldfarben durchwobenes Band.»²⁰ Auch in den Nachrichten von einem «originellen Völkchen», das man «in seiner ganzen Urwüchsigkeit» am besten beim «Kirchgange an Sonn- und Feiertagen» kennenlerne, wenn die «meisten hoch zu Maulthier» herbeizögen, ist die Vorrangigkeit des weiblichen Geschlechts im Bild der Talschaft unverkennbar. «An diesem Tage führt die Hausfrau die Zügel und der Mann sitzt hinter ihr...»²¹

Unter dem Pseudonym *Solandieu* erscheint im Jahre 1900 ein schmales Bändchen, das den ortsunkundigen Reisenden in erster Linie Wegstrecken und Naturschönheiten, Dauer der touristischen Saison und Hotels mit ihrem damaligen Luxus vorstellt. Je weiter die Wandernden mit diesem Itinerar das Tal hochsteigen, desto überschwänglicher fällt das Lob auf die Reize der Landschaft aus, kulminierend im Urteil über Evolène: «...à l'entrée de ce magnifique amphithéâtre alpestre qui a pour colonne la Dent-Blanche (4364m), la Dent d'Hérens (4180m), le Grand-Cornier (3969m), Weisivi (3425m), etc., et dont l'arène a presque vu défiler les touristes du monde entier: Evolène. [...] Le nom d'Evolène même est enchanteur [...] C'est tout simplement féérique, et nulle part, peut-être, la nature alpestre ne s'est

montrée plus grandiose et plus émouvante [...] l'arrivée à Evolène est le plus majestueux lever de rideau de la plus grandiose scène qu'on puisse rêver.»²² Nur kurz äussert sich der Autor hingegen über die Bevölkerung und charakterisiert sie als traditonsverhafter²³. Obgleich einzelne Baudenkmäler (alte Kirche und Burgturm von Vex, Gemeindehaus Hérémente) behandelt und Notizen zu Sagen, zur Talgeschichte, zur *race d'Hérens* und zu Haus und Siedlung in den Text eingestreut sind, entsteht ob den verzückten Äusserungen über die Natur bisweilen der Eindruck einer menschenleeren Gegend. Exogene Wertschätzung scheint das Tal in erster Linie seinen landschaftlichen Qualitäten zu verdanken. So tauchen bei Solandieu auch die Pyramiden von Euseigne mitsamt einer Abbildung auf, während die in den Beschreibungen des Tales schon bald nicht mehr wegzudenkenden Frauentrachten und -arbeiten, der Dialekt und die Maultiere keine Erwähnung finden.

Solandieus handliches Vademecum findet in *Jules Monod*²⁴ einen Nachahmer, der ebenfalls mit einer Fülle von Hinweisen zur touristischen Infrastruktur aufwartet. Mit den Superlativen geht Monod vom allerersten Satz an («Sion est une des villes les plus pittoresques du monde») noch freigiebiger um als sein Vorgänger. Ein poetisch ausschmückender Stil rückt auch hier die Naturschönheiten der Bergwelt ins Zentrum; die Dominanz des Landschaftserlebnisses ist noch ausgeprägter als bei Solandieu. Vorbei an den als Naturwunder zelebrierten «étranges et fantastiques Pyramides d'Euseigne» erreichen die Reisenden «l'oasis d'Evolène et la royale solitude alpestre d'Arolla». Die Passagen zum Dorf Evolène beginnen mit einem reichlichen Lob auf das «grandiose amphithéâtre des contreforts». In der hehren Natur des Tales, wo die «mystères intimes des hautes Alpes» lokalisiert werden, sind Vorstellungen aus der Welt des Lebendigen nebensächlich. Mit Ausnahme des *combat des reines* und zweier Sagen ist die Eringer Kultur nur in gelegentlichen Bemerkungen zu Haus und Siedlung präsent. Die Frauen in ihren Trachten, der Dialekt, die landwirtschaftlichen Arbeiten oder etwa die Volkskunst gehören bei Monod

noch nicht zu den Bestandteilen des Fremdbildes über Hérens – was auch bei Solandieu nicht der Fall war, womit der Eindruck eines teilweisen Plagiates bestärkt wird.

Inzwischen war von *Johannes Jegerlehner*, einem damals äusserst bekannten Alpenschriftsteller, ein illustriertes Büchlein über Anniviers und Hérens erschienen, das zumindest in der germanophonen Schweiz zur Verbreitung zweier typischer Erscheinungen aus Hérens beitrug²⁵. Unter dem Titel «Ein Kampfspiel» ist dem *combat des reines*, seinen Vorbereitungen und seinen Hintergründen ein ganzes Unterkapitel gewidmet, zehnmal mehr Raum als beispielsweise der Frauentracht. Und doch vermittelte Jegerlehner das Bild eines Trachtentales. In den ersten Zeilen über Hérens «kommt sie auch schon dahergeritten, die schöne Philomène, auf ihrem weitbrüstigen Maultier, an dessen Flanke die Ledersöcke schlaff herunterhängen. Ihr Bild wird jedes Jahr auf Ansichtskarten in alle Welt versandt und sie ist wirklich die schönste Evolenerin; keine der Dorfschönen in Evolena, die wir gesehen, kommt ihr gleich. Diese vollen, starkknochigen und doch weichen Körperformen und die dunklen, intelligent unter dem koketten Schräghütchen hervorguckenden Augen haben wir nirgends mehr angetroffen. Ich reichte Philomène die Hand zum Gruss. 'Nur zu,' sagte sie in schalkischem Tone, 'ich werde Sie schon noch einholen,' und hell auflachend zeigte sie die schimmernden Zähne, trieb dann mit den kleinen, in Halbschuhen steckenden Füßen das Reittier an und verschwand hinter dem dichten Blättergewirr eines mächtigen Nussbaumes.»

Die Glorifizierung der Frauen steht in einem seltsamen Kontrast zu den Nachrichten, die wir etwa anlässlich der Kuhkämpfe über die Männerwelt erfahren: «Leider triumphiert auch bei diesen Älplerfesten der Reichtum. Während sich der arme Teufel mit seinem einzigen Kampftier selten oder nie an die Spitze bringt, stellt der Grossbauer die grösste Zahl wohlgenährter, zum Kampfe gestählter Kühe, von denen eine schliesslich die andern alle niederringt.» Ferner geschehe es, «dass, wenn die Alpensennen sich für Betrügereien hergeben, die Kuh desjenigen,

Der erlöste Geist.

Einst erschien dem Kuhhirten auf der Alp ein Geist, der ihn aufforderte, seine Erlösung zu bewirken. «Steig noch diese Nacht mit den Kühen ins Rhonetal hinunter nach Siders, führe sie dreimal um den Gerundasee herum und komme sofort wieder herauf.» Der Hirte führte den



Phot. E. Poterat.

Aus «Die Schweiz», Jahrg. 1902.
Bauernfamilie in Evolena.

Befehl aus, kam aber infolge des langen Marsches am nächsten Morgen erst spät wieder auf die Alp. Jeder Kuh steckte ein Rebzweiglein in den Hörnern. Die Sennen erwachten soeben, verwundert, dass sie so lange geschlafen, denn die Uhr zeigte schon 10 Uhr. Sofort wurden die Kühe gemolken, aber sie lieferten dreimal hintereinander ganz rote Milch, die man wegschütten musste. Dafür steigerte sich der Ertrag später auf das Doppelte, und der Geist war erlöst.

Abb.62: Eine der ersten fotografischen Darstellungen der Evolener Tracht in einem Reiseführer (Johannes Jegerlehner, 1904).

der ihnen Geld zusteckt, und nicht das stärkste Tier zur Königin erklärt wird.» Und weiter: «Es soll oft vorkommen, dass die Leute mit Faust und Messer gefährlich hintereinander geraten, wobei dann mehr Blut fließt, als bei den Tieren...»²⁶

Wenn auch bei Jegerlehner z.B. die sagenhaften Volkserzählungen mehr Raum einnehmen als die Frauen und ihre Trachten, hinterlassen doch die Abbildungen und die begeisterten, an Erotisierung grenzenden Schilderungen feminer Eleganz den nachhaltigeren Eindruck. Das Lob auf die Landschaft, auch hier steht Evolène im Zentrum, die Pyramiden oder die Getreidefelder nehmen sich im Vergleich dazu bescheiden aus, während Patois, Volkskunst und handwerkliches Geschick noch ganz fehlen.

In einem dünnen Prospekt behandelt 1932 Walter Staub, der bis in die 1950er Jahre noch zahlreiche Veröffentlichungen aus Bereichen von Geologie und Geschichte des Wallis vorlegen sollte, im Auftrag der PTT das Eringtal²⁷. Das Hauptgewicht liegt im Bereich der Landwirtschaft (künstliche Bewässerung, Getreide, Kartoffeln, etc.) und im Bereich von Haus und Siedlung (Bauweise der Dörfer, Anlage der Ökonomiegebäude, das Wohnhaus). Weiter behandelt der Autor die *race d'Hérens* gleich ausführlich wie die Anzeichen eines wirtschaftlichen und sozialen Wandels – ein für die 1930er Jahre erstaunliches Interesse an Aktualität. Nicht vergessen werden Pyramiden und Maultiere, Patois und Tracht, wobei letztere einmal mehr besondere Berücksichtigung erfährt und in einem farbigen Titelbild des Künstlers Edmond Bille aufscheint.

Louis Gianoli, der oft im oberen Val d'Hérens malte und in der Zwischenkriegszeit eine Handvoll alpinistischer Artikel aus Ering veröffentlichte, wendet sich in einem kurzen Artikel vorrangig der Vergangenheit des Tales zu. Die klassischen Stationen der Talgeschichte werden alle der Reihe nach behandelt: Nach der Prähistorie die Römerzeit mit der Inschrift von Bricola, das Mittelalter und die Frühe Neuzeit mit der Einwanderung von Zermatt und dem Passverkehr nach Aosta. Bloss zufällige Bemerkungen tangieren ortstypische Themen (Patois und seine «*racines romaines*», Kuhkämpfe) oder Tätigkeiten der Bevölkerung (Textilarbeiten der Frauen und Holzverarbeitung durch die Männer). Eingehend geschildert wird die «sublime» Natur im Wandel der Jahreszeiten. Für die Zeit charakteristisch ist die Hervorhebung der archaischen lokalen Kultur: «Si la civilisation a pénétré dans la vallée, elle n'a pas encore atteint les pittoresques villages de Villa-La Sage et la Forclaz. Ce dernier, situé au-dessus des Haudères, à l'altitude de 1700 m, est un des villages les plus primitifs de la Suisse et le seul où il n'y a ni bureau de poste, ni hôtel, ni pension, ni magasin, ni pinte. Il n'y a pas même de route, mais il est à craindre que prochainement la civilisation ne porte atteinte au pittoresque de ce coin épargné du Valais.»²⁸ Der Ausklang des Artikels ist ganz der

Geistigen Landesverteidigung zugetan und Indikator für die damalige Stimmung innerhalb des Alpenclubs: «Quand dans son sein [=de la montagne] nous allons fortifier notre corps et notre âme, souvenons-nous que nos ancêtres ont vécu, ont lutté, ont prié au pied de ces remparts, gardiens séculaires et temples de l'immensité. Ils ont su par leur foi et leur courage aussi inébranlables que les rocs qu'ils contemplaient, nous garder glorieuse notre petite patrie, grandie dans le culte de la liberté.»²⁹ Die Illustrationen, drei (Dörfer und ihre) Gotteshäuser, können als Abbilder der beharrenden Intention des Autors gedeutet werden, der die Bergbevölkerung als fromm und standfest idealisiert und den bevorstehenden Fortschritt verwünscht.

Aus der Feder von *Paul Budry*, dessen reiches Schaffen auch einige Titel zur Reiseliteratur des Wallis zählt, stammt in einem unscheinbaren Bändchen der erste Versuch einer Gesamtdarstellung der Eringer Volkskultur³⁰. Regestenartige Kapitel berichten knapp über Geographie und Geschichte, Landwirtschaft und Viehzucht, Alpen und Taldörfer, Fest und Brauch, Tracht, Patois und die verschiedenen Gewerbe. Ausnahmsweise begünstigt hier eine als Reiseführer konzipierte Schrift die Popularisierung einer breiten Palette «typischer» Erscheinungen – diese entsprachen weitgehend dem volkskundlichen Kanon. Auch der dominierende Bildteil trägt dem Zeitgeschmack nach breiter Erfassung des *Volkslebens* Rechnung: Über 70 Aufnahmen, darunter ein Dutzend (!) Frauentrachten, zeigen Hausbau, Textilproduktion, Hausschlachtung, Steinbearbeitung oder etwa die Käseerei und führen dem städtischen Publikum eine auf Selbstversorgung ausgerichtete Wirtschaftsweise vor Augen. Für einmal sind die abgelichteten Männer knapp in der Überzahl. Den Trachten und den genannten handwerklichen Tätigkeiten stehen Landschaft, Häuser und Siedlungen als gleichstarke Themenbereiche gegenüber. Kurz, doch bereits vollständig, tauchen auch die weiteren Sujets auf, die für die Talschaft kennzeichnend werden sollen: Maultiere, *la race d'Hérens*, der Dialekt und die Pyramiden von Euseigne. Die Holzmasken, in keinem der bisherigen Titel aufscheinend, wer-

den erstmals kurz angedeutet: «Noël ramène sa crèche et sa messe de minuit, Carnaval ses masques de bois sculpté.»³¹ Fotografien dazu bleiben jedoch aus.

Dem von Budry eingeschlagenen Weg folgt 1946 auch *Albert Sautier* mit einer weit ausholenden Darstellung des Volkslebens in La Forcla, einem Weiler der Gemeinde Evolène³². Insbesondere scheint die «Volkskunst» als eine Begabung der örtlichen Bevölkerung auf; sie manifestiert sich in Ornamentmalereien auf gemauerten Hausteilen, Kerbschnitzereien an Möbeln, Geschirren und Geräten, verzierten Giltsteinöfen oder Friesen an Hauswänden und summiert sich zu einem Viertel des reichen Bildmaterials. Haus und Mobiliar finden auch im Text die ausführlichste Darstellung. In Wort und Bild übertroffen wird die ästhetisierte Sachkultur nur von der Gesamtheit landwirtschaftlicher Arbeiten (Äcker, Heu, *bisses*, Transhumanz, Alpwesen) und handwerklichen Geschicks (Textilherstellung, Arbeiten in Holz und Stein – wobei letztere teils wiederum der «Volkskunst» zugehören). Bei den Bildern einer unermüdlich schaffenden Bevölkerung handle es sich um «Lebensgewohnheiten, die sich seit Hesiods Zeiten kaum verändert haben, um eine Insel, die bis jetzt auf wunderbare Weise der Überschwemmung durch die gleichmachende Flut neuzeitlicher Maschinenkultur entgangen [...] Wohl nirgends sonst ist eine vollkommen geschlossene und abgeschlossene wirtschaftliche Gemeinschaft so rein erhalten [...] in diesem Ganzen bildet jede Bauernfamilie eine unabhängige Zelle, die aus eigenen Mitteln lebensfähig ist.»³³

Die grundsätzlich zutreffende, doch hier verabsolutierte Selbstversorgung geht mit einer starken Gewichtung der Sachkultur und ihrer Überhöhung zu «Volkskunst» sowie einer Idealisierung von «Gemeinschaft» einher; dabei folgt Sautier den populären volkskundlichen Werken (Baud-Bovy, Brockmann-Jerosch), während die wissenschaftliche Volkskunde (Weiss, Atlas der schweizerischen Volkskunde) zwar noch die selben Gegenstände, aber bereits deren geschichtlichen Wandel thematisierte. Sautier äusserte sich auch zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung: «Durchaus falsch aber ist die Ansicht derer, die, auf die oberflächliche Beobachtung sich stützend, dass

beim Heuet mehr Frauen als Männer auf dem Felde zu sehen sind, behaupten, den ersteren falle der Löwenanteil an Arbeit zu. Sie vergessen, dass ein Teil der Männer als Hirte oder Käser auf der Alp tätig ist; sie sehen sie auch nicht im Frühling den Pflug führen, im Morgengrauen die Kühe melken und den Stall ausmisten, noch im Winter Holz fällen, nicht beim Schreinern und all der erwähnten handwerklichen Betätigung.³⁴ Damit hatte Sautier wohl den wesentlichsten Grund für das auffallende Bild der arbeitenden Trachten-trägerinnen erkannt – allein, der Bildteil macht seine Überlegungen zunichte, indem auch hier wieder die weibliche Bevölkerung in- und ausserhalb der Arbeitswelt doppelt so stark wie die männliche repräsentiert ist.

Die vielbeachtete *race d'Hérens* steht bei Sautier weit hinter der Aufmerksamkeit zurück, die dem Maultier beigemessen wird. Auch das explizite Lob auf die Naturschönheiten nimmt sich vergleichsweise bescheiden aus; infolge der geographischen Begrenzung fallen auch die regelmässig angeführten Pyramiden aus. Zentral ist die Darstellung einer archaischen und gleichzeitig ästhetisierten, auf Eigenproduktion, vor allem auf dem Werkstoff Holz beruhenden alpinen Reliktkultur. Obwohl Brauchtum von dieser Darstellung nicht ausgeklammert wird, scheint der *carnaval* nur marginal auf: «Kirchgang, Hochzeit, Taufe, erste Kommunion, Kirchweihfest und Prozessionen sind ausser dem Mummenschanz im Februar und dem Fest des Mi-été für die Bewohner von La Forcla die einzigen Möglichkeiten zur Erholung und Zerstreuung;...»³⁵

Für die Reihe der Schweizer Wanderführer verfasst der Unterwalliser Geistliche *Ignace Mariétan* 1954 die Eringer Ausgabe, die noch während den 1980er Jahren in Text und Bildausstattung quasi unverändert aufgelegt wurde³⁶. Während die Darstellung ohne Rückgriff auf Dialekt und Maultiere als bereits eingespielte Markenzeichen auskommt, werden Pyramiden und Kuhkämpfe erwähnt und abgebildet. Erwartungsgemäss stehen aber die Natur- und Landschaftsbeschreibungen an vorderster Stelle, doch ist es nicht mehr ausschliesslich die obere Talhälfte, die eine bevorzugte Behandlung erfährt. Das bis-

herige Schwergewicht lag in der Gegend zwischen Evolène und den Talkesseln von Arolla und Ferpècle, wo die «Sanktuarien» alpiner Natur und Kultur alljährlich mehr und mehr Gäste anzogen. Die Entwicklung ist in den 1950er Jahren – man vergleiche die Logiernächtestatistik – bereits so weit fortgeschritten, dass Mariétan die untere Talhälfte als eine vom Tourismus noch nicht verdorbene valorisieren kann. Eine Verschiebung der bereits «kanalisierten» Touristenströme war indes nicht mehr denkbar. Mariétans Geheimtipps wie Hérémente, St. Martin, Vernamiège oder Nax liegen noch heute abseits der talaufwärts strömenden Scharen. Bereits zu diesem Zeitpunkt ist eine zweifache Festschreibung evident: Erstens eine geographische, indem sich die touristische Nachfrage innerhalb einer grösseren Talschaft auf eine ausgewählte Gemeinde konzentriert; zweitens eine thematische, denn ähnlich festgefahren wie die touristischen Zielgebiete war inzwischen auch das «Bild» der Talschaft. Ist von den Einwohnern die Rede, werden diese als schollentreu, traditionsverbunden und fromm charakterisiert. Selbst in Hérémente, «une commune [...] autrefois très pauvre, aujourd'hui très riche, par suite des grosses redevances de l'entreprise hydraulique de la Dixence», pflegten die Einheimischen «leurs terres avec le même soin qu'autrefois»³⁷. Die Ausführungen zu den *bisses*, zu den landwirtschaftlichen Arbeiten auf den verschiedenen Höhenstufen, zu Bauernhäusern, zu den Sagen sowie die Erwähnungen zahlreicher Kapellen unterstreichen den Grundtenor von Mariétans harmonisierender Perspektive. Das visuelle Pendant dieser krassen Fehleinschätzung – das Tal erfuhr in den 1950er Jahren mit dem Bau der Grande Dixence eine umwälzende Veränderung – sind die Frauen-trachten: Von den elf Eringer Fotografien des Bandes zeigen nicht weniger als ihrer sechs die weibliche Bevölkerung in traditioneller Kleidung. Männer fehlen im Bildmaterial gänzlich.

Das Ungleichgewicht in der Darstellung der Geschlechter findet seine Fortsetzung bei *Georgia E. Cromwell*, die 1955 einen längeren Bildbericht über ihren Eringer Aufenthalt veröffentlicht³⁸. Zehn Abbildungen von Frauen in der Tracht



Abb. 63: Als besonders wirksame Multiplikatoren des Ortsspezifischen verbreiteten die Ansichtskarten die Tracht als vorrangige Erscheinung des Val d'Hérens (kolorierte Bildpostkarte, um 1950).

und dreien von trachtentragenden Kindern steht eine einzige von Männern in traditioneller Kleidung gegenüber. Noch dominanter scheint die weibliche gegenüber der männlichen Bevölkerung im Textteil betreffend die Arbeitswelt auf (Verhältnis 50:1). Von der Grande Dixence ist nur kurz die Rede (hier wären die Evolener bei ihrer beruflichen Tätigkeit zu finden gewesen!), während Arbeiten auf den Heuwiesen, den Getreide- und Kartoffeläckern breit dargelegt werden. Die Dominanz der weiblichen Bevölkerung wird nur von einer unerwartet ausgiebigen Schilderung des Alpwesens und der Käseherstellung unterbrochen. Dass eine solche Sichtweise zu Paradebeispielen idealisierender Verzerrungen führt, verwundert nicht. So wird einmal mehr das Bild einer rein traditionsverhafteten Bevölkerung nachgezeichnet und der Konservatismus als positiver Grundzug der Talschaft herausgestrichen. Ausserungen wie «In a Tranquil Valley High in the Alps, a Pastoral People Still Live, Work, and Dress as Their Ancestors Did Centuries Ago», «Time Stands Still in

Evolène in Idyllic Val d'Hérens» oder «La Sage Sits Dreaming in the Alps; the World's Alarms Pass It By»³⁹ rufen, in Begleitung rührender Bilder, bei der Leserschaft geradezu die Vorstellung eines Freilichtmuseums hervor, in welchem die geschilderten Folkloreumzüge und Raclette zum täglichen Brot gehören. Bemerkungen zum schwer verständlichen Dialekt, der Eringer Rasse und ihrem womöglich römischen Ursprung, den Häusern und Dörfern und vor allem den unermüdlichen Maultieren vervollständigen die etablierten Klischees. Staffage dieses Phantoms bilden auch hier die majestätischen Berge, denen in Wort und Bild eingehend Raum zugestanden wird. Doch propagieren bereits die ersten Zeilen – was nach obigen Autoren nicht mehr als geschlechtsspezifische Sichtweise hinterfragt zu werden braucht – eine Trachtenträgerin als inzwischen wohl vorrangigstes Emblem des Tales: «a sleek mule was ambling calmly across the graveled road in front of us. On it a brightly costumed woman rode sidesaddle. And what a costume!»

Für einen 1957 über Anniviers und Hérens erschienenen Reiseführer zeichnet wiederum die PTT als Herausgeberin. Der aus St.Martin stammende Schriftsteller *Maurice Zermatten* verfasst die «kulturellen» Kapitel über sein Heimattal⁴⁰. Die Provenienz des Autors erklärt, weshalb sich das Übergewicht von der oberen Talhälfte zugunsten der unteren (Vex, Hérémente, Val de Dix, Euseigne, Nax, Vernamiège, Mase, Suen, St.Martin) verschiebt. Mit erstaunlicher Intensität kommt Zermatten auf die Geschichte der Talschaft zu sprechen. Der Entwicklung von der Prähistorie über Römer und mittelalterliche Dynasten bis hin zur touristischen und verkehrsmässigen Erschliessung der Region im 19. und 20. Jahrhundert hatte keine der bisherigen Publikationen soviel Augenmerk geschenkt. Gleiches gilt für die Volkserzählungen; auch hier stammt das Gros der Sagen aus den talauswärtigen Gemeinden. Den Belangen der Landwirtschaft (*bisses*, saisonale Wanderungen mit dem Vieh) oder den Tätigkeiten der Einheimischen (Textilherstellung, Holzbearbeitung, Schuhmacherei u.a.m.), der Landschaft und den Dorfbildern wird nur je halb soviel Platz zugestanden wie den beiden vorrangigen Themen.

Bescheiden ist bei dieser *tour d'horizon* der Auftritt weiterer Themen wie der Bräuche, Bau- und Kuhkämpfe und Maultiere, des Patois oder etwa der Trachten. Die Begeisterung mag bisweilen die Kürze der Schilderung aufwiegen; so schreibt Zermatten: «Qu'elles sont belles, les filles d'Evolène, dans leurs atours de fête! Fraîches, elles vont à la messe comme des princesses à l'opéra. On admire leur finesse, leur élégance instinctive. Elles ont une grâce délicate qui ne manque jamais de séduire.»⁴¹ Zermatten versäumt nicht, expressis verbis auf den grundlegenden Wandel aufmerksam zu machen, der das Tal erfasst hat. «Et néanmoins, il est juste de constater que les villages, certains villages du moins, conservent une certaine autonomie de production qui confère à leur existence un caractère particulier. C'est le cas surtout pour Evolène. Ce qui frappe le voyageur quand il arrive à Evolène, c'est de voir que la plupart des indigènes s'y habillent encore comme 'au vieux temps', et leurs

costumes ne sont en effet guère différents des costumes que l'on portait il y a quelques siècles.»⁴² Selbst für den neue Akzente setzenden Zermatten verkörpert Evolène, und hier insbesondere die Tracht, den Inbegriff bewahrender Kultur in Hérens.

4.2.3 Zur Entstehung, Verwendung und Verinnerlichung der Eringer Stereotypen

Die Autoren sind, abgesehen von Maurice Zermatten, Ortsfremde wie auch die Adressaten der Schriften: Aussenstehende zeichnen für Aussenstehende ein Bild von Natur und Kultur, von Landschaft und Einheimischen, ausgehend von Eindrücken, wie sie bei den *étrangers* anlässlich eines Besuches entstehen mochten. Es scheint, dass die Urheber der angeführten Reiseliteratur das Tal in den meisten Fällen auch selbst besucht hatten. Eine direkte Abhängigkeit der Reisehandbücher voneinander, wie sie zwischen Solandieu und Monod existiert, ist selten festzustellen. Was sich – zwar nicht als linearer Prozess und von Rückschlägen begleitet – wiederholt als auffallend erweist und zum Ortsspezifischen avanciert, ist weniger eine Folge von Kompilationen als eine Erfassung tatsächlicher *indicateurs*⁴³. So haben wir in der ersten Phase eine Bestandesaufnahme dessen vor uns, was sich von der gewohnten Umgebung der Autorenschaft abhob – wobei die Darstellungen freilich von romantisierenden Konnotationen gefärbt und durch Übertreibungen wie Auslassungen verzerrt sind. Die exogenen Zuschreibungen verfestigten sich, wie die Folge der Texte am konkreten Beispiel zeigte, ausserhalb des Tales zu Fremdbildern, die bis heute in Zeitungsartikeln, in Gesprächen mit Urlaubsgästen oder in Fernsehsendungen auftauchen. In ihrer steten Wiederholung verdichteten sich die *indicateurs* zu Stereotypen. Über den Kontakt zu Feriengästen, über Berichte in den Medien, über Auftritte an auswärtigen Festen usw. wurden diese Zuschreibungen als Selbstbilder am Ort verinnerlicht und sind inzwischen in Autostereotypen fassbar, z.B. in den Prospekten des Verkehrsvereines und verwandter Interessenverbände, in

der von lokalen Grössen verfassten Heimatliteratur, in Folkloreumzügen und dergleichen mehr. Ob und wie jedoch einzelne Gegenstände dieser nach aussen orientierten, für die Fremden realisierten Darstellungen auch für die Einheimischen eine identitäre Bedeutung erlangten, ist unten abzuklären (Kap.5.6).

Untersuchen wir die Zeugnisse der Selbstdarstellung aus den vergangenen 20, 30 Jahren, so resultiert hier das Bild der trachtentragenden Frau als vorrangiges Sujet, ja geradezu als Aushängeschild der Gemeinde. Frauentrachten und Frauenarbeiten stehen unbestritten an vorderster Stelle aller aus der Volkskultur verbreiteten Erscheinungen, die das Bild der Gemeinde Evolène, ja inzwischen des ganzen Tales bestimmen. Aus den präsentierten Reiseberichten wurde ersichtlich, wie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Trachtenträgerinnen und eine hehre Gebirgswelt einen wichtigen Platz unter den Eringer Merkwürdigkeiten einnehmen. Seit der Zwischenkriegszeit sind auf den Ansichtskarten aus Hérens, abgesehen von den zahlreichen Landschafts- und Dorfbildern, Frauen auffallend stark vertreten⁴⁴. Die aktuellen Drucksachen der örtlichen Tourismusbranche, die Fotografien von Trachtenfrauen oder die Originalobjekte (Trachtenhüte) als Wohnungsschmuck bei Einheimischen sowie die von Ortsansässigen in Gesprächen immer wieder als Besonderheit hervorgehobene Frauentracht perpetuieren den Mythos der Evolener Frauen in Eigenwerbung wie Selbstverständnis (s. Abb.64).

Mit der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts und mit der aktuellen Selbstdarstellung sind Ausgangslage und Resultat dieses Vorgangs klar fassbar; der Vermittlungsprozess hingegen verlief unbeachtet und vollzog sich unmerklich⁴⁵. Der persönliche Kontakt zu Feriengästen, die Nachfrage der Fremden nach Besonderheiten und das oftmalige Fotografieren durch die Gäste, das Aufscheinen der Gegenstände auf Ansichtskarten und in den illustrierten Zeitschriften der 1930er Jahre bewirkten – zusammen mit der vorher nicht bestehenden Notwendigkeit einer Selbstdarstellung bei verschiedenen Anlässen – eine Rezeption der exogenen Bilder. In einzelnen Fällen flossen die

von Auswärtigen geäusserten Urteile, z.B die überschwänglichen Passagen der oben angeführten Reiseführer, sogar wörtlich in die Selbstdarstellung ein⁴⁶.

Die Zusammenfassungen zeigten allerdings, dass die Inhalte der Reiseliteratur nicht in konsequenter Zunahme das Bild der Trachtenlandschaft Hérens verbreiteten. Landschaft,

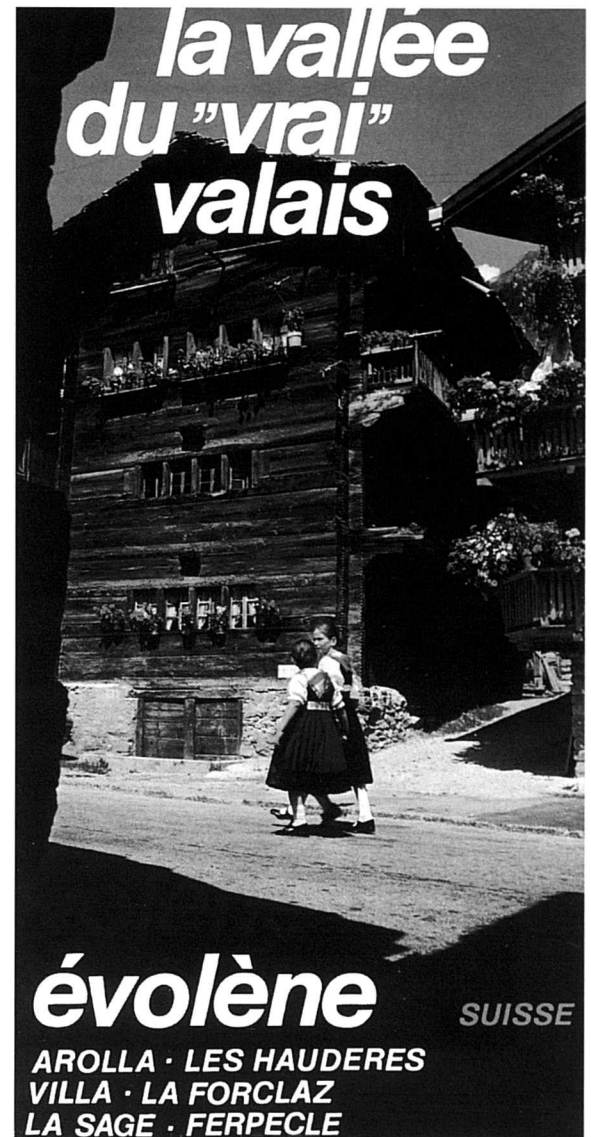


Abb.64: In der Reiseliteratur stark vertretene Elemente wie Landschaft oder «Bauernhäuser» finden Eingang in die Selbstdarstellung, werden aber oft mit Frauen in Tracht kombiniert. Faltprospekt des örtlichen Verkehrsvereins, 1990.



Evolënerinnen beim Austritt aus der Kirche

in ihrem charakteristischen Sonntagskostüm: flacher Hut mit buntem Seidenband, darunter ein weisses angeschlossenendes Sträubchen, um den Hals ein buntes Tuch geschlungen; Das breite weisse Tuch (jetzt aufgerollt, in der Kirche lang herunterhängend) tragen diejenigen, welche kommunizieren, die Röhre sind aus grobem, selbstgesponnenem und selbstgewobenem Wolltuch. Das Sträubchen links ist eine nach der Kirche geöffnete Bretterbude, unter der bei Gemeindeversammlungen die Behörden Platz nehmen, die Bürger stehen auf der Strasse. 1. Juli 1888.

Abb.65: In Evolène erweckten Frauentrachten die Aufmerksamkeit der frühen Reisenden ...

(Fotografie mit Originalkommentar von F. G. Stebler, Zürich, 1. Juli 1888. Bildersammlung Schweiz. Institut für Volkskunde Basel)

Dorfbilder und «Bauernhäuser» sowie die als Volkskunst etikettierten Gewerbe überwiegen die Trachtendarstellungen. Wenn letztere heute dennoch das Fremd- und Selbstbild dominieren, so ist die Mithilfe anderer Faktoren (Wissenschaft, Malerei, Volkskultur im Rahmen offizieller Umzüge usw.) in Rechnung zu stellen, die trachtentragende Evolënerinnen in den Vordergrund rückten. Auch scheint eine den Objekten eignende Operationalisierbarkeit für mediale Darstellungen ausschlaggebend gew-

sen zu sein: Die emphatische Wertschätzung der Berglandschaft konnte nicht, wie etwa im Falle des Matterhorns, ein einzelnes Objekt fokussieren, sondern taucht in der Reiseliteratur stets als Gesamteindruck auf. Die oft gerühmten Wohnhäuser und Dorfbilder sowie die ästhetischen Reize der aus vielen Einzелеlementen zusammengesetzten «Volkskunst» liessen sich weder visuell auf einen prägnanten Nenner bringen noch umzugsmässig darstellen – Probleme, die sich bei der Tracht nicht stellten.

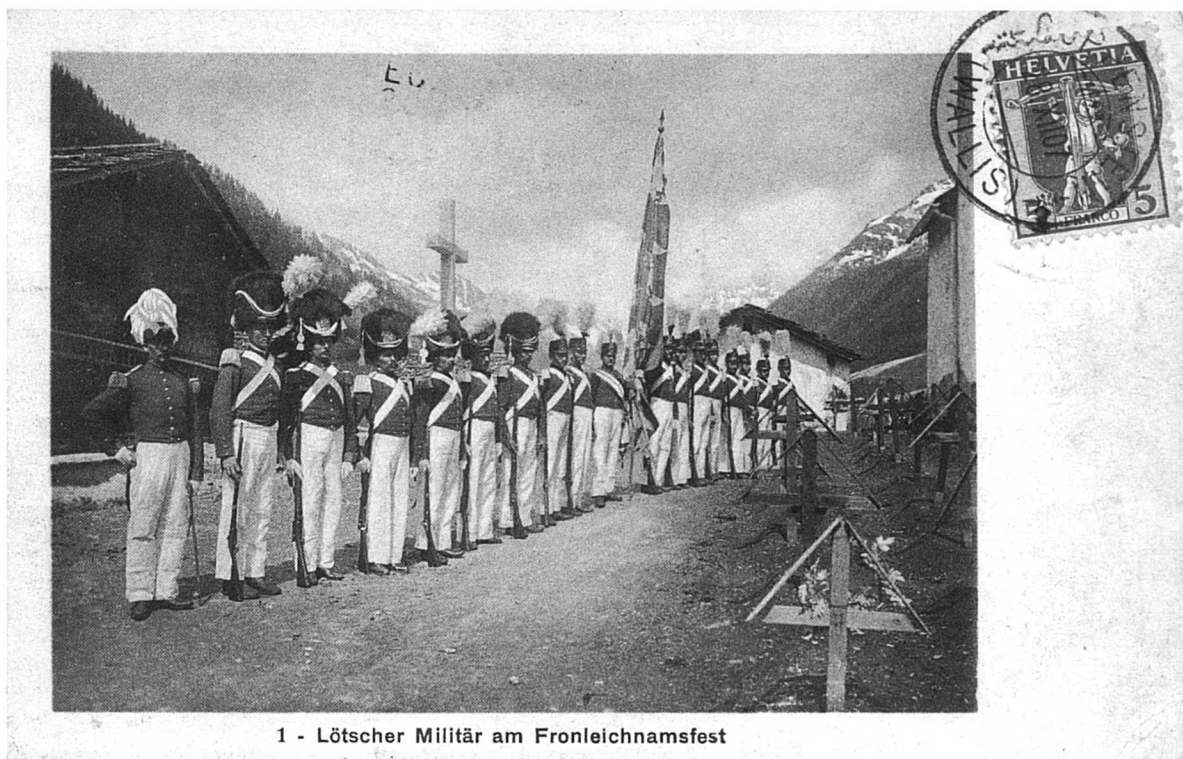


Abb.66: ...während im Lötschental die Herrgottsgrenadiere «typisch» wurden.
(Bildpostkarte mit den Paradesoldaten in historischen Uniformen, Kippel, um 1900.)

Reisende Wissenschaftler mögen diese «Weichenstellung» im Typisierungsprozess begünstigt haben. Bereits Engelhardt berichtet von seiner 1837 unternommenen Walliserreise über Hérens: «Auf den Wiesen vor Evolena trafen wir unter den nach Hause kehrenden Mähern zweimal auf Paare, die zusammen auf Maulthieren ritten. Ueberhaupt finden sich in diesem Thale mehr Maulthiere, als im übrigen, besonders im deutschen Wallis. Auch trugen die Mädchen bunte Röcke, und statt der Walliserhütchen kleine, weisse Häubchen auf dem Hinterkopf.»⁴⁷ Und schon im Sommer 1888 fotografierte der Zürcher Professor F.G. Stebler in Evolène die Kirchgängerinnen in ihrer Sonntagstracht (Abb.65). Selbst Leopold Rütimyer, nachhaltiger Promotor der Lötschentaler Masken, berichtet 1916, er sei vor 35 Jahren erstmals in Ering gewesen; die Trachten seien heute noch gleich malerisch – und die Frauen stolz darauf⁴⁸ – was auf einen bereits einsetzenden Rücklauf hinweist und die Feststellung unterstreicht, dass selbst die

deutschsprachigen Volkskundler in einem für die Herausbildung der Stereotypen entscheidenden Zeitpunkt in das Lob der Trachten einstimmten. So konnten Hérens und Anniviers spätestens seit dem Ersten Weltkrieg den Ruf der Trachtentreue auf sich vereinigen, und sie wurden in ihrer *Liebe zum Kleid der Heimat* sogar gegen andere Walliser Bergdörfer ausgespielt. «Zwar ist die alte Walliser Tracht mehr und mehr im Verschwinden begriffen. Man sieht sie nur noch vereinzelt bei ältern Frauen als Sonntags- und Festkleid. Das ist eine Erscheinung, die im ganzen Nikolaital zu beobachten und hauptsächlich auf den Fremdenverkehr sowie auf die Einfuhr billiger Fabrikstoffe zurückzuführen ist. Mit der Einheitlichkeit der Frauentracht, wie sie etwa noch im Val d'Anniviers oder in Evolena vorkommt, ist es also in Grächen vorbei», bedauert ein Bergfreund bereits in den 1920er Jahren⁴⁹.

Eine überdurchschnittlich häufige Beachtung der Frauen und der romantisierende Blick auf sie als Trachtenträgerinnen war selbst den Wissen-

schaftlern eigen, die in der Regel nicht nach den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen fragten. Die Arbeit der Männer auf den (auswärtigen) Alpen, später dann im Kraftwerkbau wurde selten in Rechnung gestellt. Die für den städtischen, vorab männlichen Blick ungewohnten Tätigkeiten der Frauen, auch die fremd anmutenden Attribute (auffallende Tracht, Maultier) zogen in Evolène die Aufmerksamkeit auf sich, während im Val d'Illeiez die hosentragenden Frauen und im Oberwallis die pfeifenrauchenden Greisinnen bekannt wurden. Doch wurden die Frauen trotz ihrer Feldarbeiten (für Einheimische selbstverständlich, aus der Sicht der Ortsfremden aber Männerarbeiten) nicht zum dominierenden Geschlecht emporstilisiert – was für die männlichen Autoren wohl doch zuviel an «Exotik» so nahe vor der Haustür beinhaltet hätte: Fremdartiges war lediglich in Kategorien gefragt, die der herrschenden Ordnung nicht grundsätzlich widersprachen. Die Reduzierung auf Ästhetik (Trachtenträgerinnen), Arbeitsmoral (Bergbäuerinnen) oder sanfte Erotik («...un singulier spectacle que de voir tous ces seins ronds...») aber konnte dem Bedarf an moderater Binnenexotik entsprechen.

Der Reflex auf das permanente Trachtenlob ist, wie bereits angedeutet, unverkennbar: Der Stolz über die Evolener Frauen erstreckt sich von der Fremdenverkehrswerbung bis zur Heimatchronik des pensionierten Dorflehrers, begleitet vom beschwörenden Wunsch, dass diese Tracht auch in Zukunft zum Bild des Alltags gehören möge. Nebst dem spezifischen Selbstverständnis als Trachtendorf oder -landschaft kommt die Vorstellung einer generell urtümlichen Kultur zum Tragen, mit der Hérens und Anniviers heute mehr als jeder andere Ort des Alpenkantons für das archaische Wallis stehen. Als Fremdbild gründete diese Vorstellung, wie aus der präsentierten Reiseliteratur ersichtlich wurde, auf der Annahme einer jahrhundertelangen Abgeschlossenheit der Talschaften; eine weitverbreitete Ansicht, auf der wiederum eine ganze Reihe von ortsspezifischen Charakteristika (Dialekt und *race d'Hérens* mit römischem Ursprung, «Volkskunst», Selbstversorgung usw.) beruhen und zu deren Relativierung ich etwas weiter ausholen werde.

Was die ökonomischen Grundlagen betrifft, so waren diese bis nach dem Zweiten Weltkrieg für eine überwiegende Mehrheit der Bevölkerung seit Jahrhunderten grundsätzlich die ähnlichen geblieben: In der inneralpinen Zone mit gemischtwirtschaftlichen Verhältnissen legten die Komponenten Viehwirtschaft und Ackerbau, wobei die Präponderanz im Wallis auf ersterer lag, die Basis zu einer zumeist bescheidenen Existenz. Die ausgedehnten Heuwiesen und die Ackerfluren in der Talsohle der Seitentäler, die kräftigen Weiden auf den Maiensässen und Hochalpen, die kleinen, doch ertragreichen Hortusbereiche in Dorfnähe, die Milchprodukte und das Bargeld aus Viehhaltung und -handel bildeten, ergänzt durch die Produktion des lokalen Handwerks (von selbstverfertigten Stoffen bis zu den meist hölzernen Gerätschaften) die Grundpfeiler der Subsistenzwirtschaft. Ältere Einheimische wissen selbst von einer Zeit zu erzählen, in der fremde Störshuhmacher mit Naturalien entschädigt und sogar die Holzkohle für die Dorfschmiede auf Gemeindegebiet erzeugt wurde⁵⁰.

Verkehrstechnische Nachteile in Kombination mit finanzieller Defizienz verunmöglichten eine Einfuhr grösserer Warenmengen oder einer breiten Produktpalette. Ferner führte eine gewisse Isolation zu schwachen Kommunikationsfrequenzen und geringerer Innovationshäufung. Nicht allein der Zwangskonservatismus, sondern auch ein Autarkieideal, mit der Steigerungsform des sogenannten Autarkiekomplexes, führte als Wertverhalten alpiner Gesellschaften dazu, dass die meisten Produkte selbst erzeugt werden wollten. Nur zu gerne wurden und werden derartige Verhältnisse als gänzlich autarke Wirtschaftsform genügsamer, in physischer wie psychischer Hinsicht gesunder Bergler glorifiziert; puritanische Idealbilder, die mit der Vorstellung gänzlicher Abgeschlossenheit alpiner Talschaften korrespondieren. Die Idee, dass sich in den entlegenen Gebieten abseits städtischer Innovationszentren und internationaler Verkehrsadern altertümliche Kulturgüter als *survivals* unverändert bewahrt hätten, ist eine verlockende, und sie wurde entsprechend häufig geäussert. Gemessen an den wirtschaftlich weiträumigen Verflechtungen, die mit

der Industrialisierung eingetreten und Grund weltweit Interdependenz sind, wird angesichts der geschilderten Zustände der sorglose Umgang mit dem Autarkiebegriff verständlich⁵¹.

Zwar trifft zu, dass ein hoher Selbstversorgungsgrad mit Herstellung der meisten alltäglichen Gebrauchsgegenstände und Nahrungsmittel durch den Endverbraucher vorherrschte. Doch ist die gängige Vorstellung von Autarkie zu revidieren; erinnert sei z.B. an den lebenswichtigen Import von Salz (unabdingbar für Fleischkonservierung und Käseherstellung!) und Eisen (Sensen, Sicheln, Messer, Pflüge etc.). Auch weisen die Zeugen einer reich ornamentierten Sachkultur des 17. und 18. Jahrhunderts (vom Festtagskleid bis zum stattlichen Wohnhaus) und eine Reihe von prestigeträchtigen Luxusgütern des profanen wie sakralen Bereichs darauf hin, dass Solddienst, Handelsverkehr und Viehverkauf ein Surplus hervorbrachten, denen erst im 19. Jahrhundert eine Anzahl pauperisierender Dezennien folgten (Niedergang des Passverkehrs und des Reislaufs bei gleichzeitigem Bevölkerungswachstum); eine Baisse, die die in der zweiten Jahrhunderthälfte sukzessive einsetzende Fremdenverkehrsindustrie nur partiell aufzufangen vermochte. Als unmittelbare Folgen dieser Krise treten uns die saisonalen wie definitiven (Aus)wanderungen aus Ering im 19. und 20. Jahrhundert⁵² entgegen – wobei Emigration, wie Pluriaktivität am Ort, angesichts der knappen Ressourcen eine Konstante darstellten und nicht auf die verschärfte Situation beschränkt waren, die in peripheren Gebieten mit der Industrialisierung eintrat.

Die vielgenannte Abgeschlossenheit erweist sich damit als weitgehend inexistent; die Rede von der vollständigen Isolation ist eher Fiktion. Die der alpinen Bevölkerung und ihrem Alltag zugeschriebenen Eigenschaften standen ganz im Gegensatz zu den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen, die die Bergfreunde in der gewohnten Umgebung des Flachlandes empfanden. Offenbar musste das verlorene Paradies (Arnold Niederer) erstens woanders lokalisiert werden als an den Aufenthaltsorten derjenigen, die die Vergesellschaftung vereinnahmt hatte; und zweitens durfte es keine Beziehungen zu den

Orten pflegen, am besten zu keiner Zeit gepflegt haben, die man als amoralisch, degeneriert oder denaturiert einstufte. Als ob die alleinige Situierung in den Alpen noch nicht genügt hätte, gesellt sich zum moralischen Distanzschutz also noch eine imaginäre Unberührtheit von Handel und Migrationsbewegungen: die Abgeschlossenheit. Diese entrückt die mit dem Prädikat der Autarkie ausgezeichneten Gebirgsgegenden vollends der Verderbnis städtischer (Un)kultur.

Diese Überlegungen wären hinfällig, würden die Vorstellungen über das Tal nicht zu einem guten Teil auf der (wie wir sahen, relativen) Autarkie gründen. Im wesentlichen verdankt Hérens, wie auch das benachbarte Anniviers, seine Bekanntheit in der Romandie den Zuschreibungen, die als «urtümlich» subsumiert und letztlich auf das Bild der Isolation der Gebiete zurückführbar sind. Dabei werden Selbstversorgung, «primitive» [einfach hergestellte, altertümliche, unkomplizierte] Sachkultur, geringes Verkehrsaufkommen und wenig Kontakte zur Aussenwelt nicht immer explizit genannt und auch nicht hinterfragt. Diese «Realitäten» werden vielmehr, bürgerlichen Wertvorstellungen und den Sehnsüchten des gehobenen Publikums entsprechend, als Genügsamkeit und Arbeitsamkeit, archaische Kultur und Volkskunst, Abgeschlossenheit und glückliche Bewahrung vor der Gleichmacherei moderner Zivilisation ausgegeben. Indem von heroisierter Kargheit statt sozialer Benachteiligung, von pittoresker Sachkultur statt wirtschaftlicher Rückständigkeit, hehrer Bergwelt statt erschwerender Zentrumsferne die Rede ist, entkleidet man die vor Ort herrschenden Zustände jeder sozialpolitischen Brisanz. In dieser Sichtweise konnten die Autorinnen und Autoren, um ein Beispiel aus der untersuchten Region anzuführen, Urteile wie das folgende zu Papier bringen:

«Hélas! amants de la beauté rustique, jouissez le Valais pendant qu'il existe encore! L'étranger en apprend chaque jour un peu mieux le chemin. C'en sera fait bientôt de tout ce que nous aimons [...] Au sein des populations envahies grandissent les besoins, qui se résument tous en un: le besoin d'argent. Or, il faut oser le dire, ce qui fait la beauté morale et pittoresque du Valais, c'est sa pauvreté.»⁵³

An die Stelle der Auseinandersetzung mit dem Schicksal der Mitbürger – denn das hätte die Idee der damals vielgerühmten Schweiz eigentlich beinhaltet – tritt die stille Ergötzung mittels volkskundlicher Belletristik. Es scheint leichter, das harte Leben der Bergbevölkerung mit moralischen Qualitäten zu glorifizieren, als selber solche Qualitäten unter Beweis zu stellen und in solidarischer Hilfe das Dasein in «freundeidgenössischen» Randregionen zu verbessern. Dass die alpinen Talschaften bis heute zu diesen materiell marginalisierten, doch geistig valorisierten Gegenden gehören, geht aus dem Beispiel des Val d'Hérens klar hervor (vgl. einleitende Daten).

4.2.4 «Reiseliteratur» als Quelle (II)

Ähnlich wie das Val Hérens wird Lötschen zwischen dem 16. und der Mitte des 19. Jahrhunderts gelegentlich in den Cosmographien, Reiseführern und Statistiken kurz und stereotyp erwähnt; eine ausführliche Darstellung aus dem endenden 18. Jahrhundert bleibt, wie es auch in Hérens der Fall war, singulär⁵⁴. Erst im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts setzen vor allem dank den schriftstellerisch aktiven Alpinisten die Zeugnisse regelmässiger ein. Diese Publikationen (Reiseberichte, Berichte von alpinistischen Abenteuern, von naturwissenschaftlichem oder «volkskundlichem» Interesse geleiteten Artikel) entstammen mehrheitlich der Feder einer bürgerlichen Mittel- bis Oberschicht. Entsprechend den Bevölkerungsteilen, die sich in einer fälschlicherweise als Beginn des Massentourismus gehandelten Ära Urlaub leisten konnten, rekrutierten sich die Autoren aus Ärztekreisen, Museumsleuten, Professoren, Juristen und höheren Beamten oder selbständigen Unternehmern. Die vorhandenen Angaben zu den schriftstellerisch aktiven Frauen erlauben nur eine rudimentäre schichtspezifische Zuordnung; dass auch hier erst die Zugehörigkeit zu einer sozial höheren Klasse literarische Betätigung erlaubte, muss uns vorderhand als Information genügen.

Ohne die einzelnen Titel vorzustellen⁵⁵, werde ich im folgenden zusammenfassen, was von der Autorenschaft aus Natur und Kultur wahrgenommen, bzw. was für das Publikum, das wir in einer bildungsmässig ebenbürtigen, städtischen Bevölkerungsschicht erblicken, als bemerkenswert erachtet wurde. Die Texte verstehe ich als Zeugnisse einer bürgerlichen Perzeption, auch als Zeugen für Ausblendungen und Präferenzen, die aber nicht auf ihren Wahrheitsgehalt hin untersucht werden sollen, um daraus ein möglichst authentisches Bild von Vergangenheit zu rekonstruieren. Es geht mir um die *Erlebnisdimension* der Reisenden, denen das Tal in seiner «hochgradigen Ländlichkeit» eine Art des Kulturschocks mit umgekehrten Vorzeichen versetzt haben muss. Gerade in ihrer Subjektivität sollen die Texte als Zeitzeugen dienen – nicht für das Gesehene, sondern für die Sehenden und ihre Sichtweise. Das methodische Problem sah ich damit vorerst gelöst. Wo aber war die objektive Skala, an der sich diese Subjektivität offenbaren sollte? Aus den Interviews über die Zeit vor dem sozioökonomischen Wandel und aus der eigenen Anschauung der 1960er und 70er Jahre – im Untersuchungsgebiet hatte ich einen Teil meiner Kindheit und Jugend verbracht und kannte die Ausläufer der traditionellen Verhältnisse aus der Innensicht – ergab sich ein idealtypisches Lot. Dies hielt ich den Berichten mit aller Vorsicht als Senkblei vor, wohl wissend, dass nur eine Annäherung an «die» Wirklichkeit zu erreichen und die komplexe Realität nicht zu rekonstruieren war. Doch meinte ich damit, die Extreme der Verzerrung, die Pole der Idealisierung bestimmen zu können.

4.2.5 Die Naturalisierung der Kultur. Aus der Lötscher Reiseliteratur

Gänzlich unrecht hatten jene nicht, die angesichts der Lebensverhältnisse im Tal bis über die Jahrhundertwende hinaus das Wort *mittelalterlich* im Munde führten⁵⁶. Die in Alltag und Fest, von Jungen und Alten benötigten Gegenstände entstammten meist der lokalen Produkti-

on. Nur der gelegentliche Verkauf von landwirtschaftlichen Erzeugnissen oder Vieh löste etwas Bargeld, um Kaffee, Zucker, Mais oder Werkzeuge aus Eisen zuzukaufen. Ansonsten erlaubten die Milch der Kühe und der Ziegen, die Wolle und das Fleisch der Schafe, das Holz der Wälder oder etwa der im Tale vorkommende Giltstein⁵⁷ eine hochgradige Autarkie mit geringem Geldverkehr. In Anspruch genommene Leistungen wurden oft als *Tagwanna* gerechnet und bei anfallender Arbeit tagweise zurückgeleistet. Gemeindesteuern waren unbekannt: Die Kosten zur Besoldung von Pfarrer und Lehrer oder zur Beschaffung des Gemeindeweines wurden z.B. mit dem Verkauf des Holzes aus gemeindeeigenen Wäldern beglichen. Ferner waren die Räumung der Alpen, das Instandhalten der Uferläufe, der Unterhalt von Wegen und Brücken oder das Schlagen und Transportieren des Holzes aus den Wäldern im *Gemeinwerk* oder *Alpwerk* organisiert. Jede Familie hatte hierzu eines ihrer Mitglieder zu delegieren oder die Alpgeteilen, der Mannsstand oder (im Falle eines Holztragens zum Bau einer Alphütte) die ganze Gemeinde wurden aufgeboten. Der bescheidene Lebensstandard, die zahlreichen Arbeitskräfte der Grossfamilien (intrafamiliäre Arbeitsaufteilung) und die aus ihnen verdingten Knechte und Mägde ermöglichten die Aufrechterhaltung eines dezentralen Wirtschaftssystems auf verschiedenen Höhenstufen von 1200 bis zu 2500 Metern.

Aus dem notgedrungen kargen Lebenswandel am Rande alpiner Anökumene folgerten die Autoren gleich mehrere Dinge: Erstens interpretierten sie die nackte Armut nicht selten als *genügsames Berglertum* und schufen aus der Not eine Tugend; angeblich asketische Bescheidenheit wurde zum alpinen Volkscharakter stilisiert. Daran anschliessend wurde «alpine Kultur» als *archaische Kultur* charakterisiert. Nicht nur die Sachkultur, sondern auch die immaterielle Kultur wählte man voll von altherwürdigen Relikten, die von früheren Entwicklungsstadien der Menschheit Zeugnis ablegten. Einer bis auf den heutigen Tag vielbemühten Abgeschlossenheit glaubte man das Überleben dieser Kulturgüter

zu verdanken. Weiter gingen die Autoren, nach dem Vorbild verklärender Alpenbeschreibungen und aufklärerischer Schriften des 18. Jahrhunderts, von einer Gesellschaft aus, in der kaum einer mehr haben oder sagen konnte als sein Nachbar. Die *soziale Gleichheit* ist ein drittes der in der Literatur über Lötchen immer wiederkehrenden Klischees – eine Projektion, die letztlich auf dem Mythos der Freiheit beruhte, der seit Schillers Drama unweigerlich mit den Alpen verbunden war. Freilich bot sich den Reisenden das *Bild* einer sozial wenig differenzierten Gesellschaft; ein hohes Arbeits- und Autarkieethos trug dazu bei, dass sich Ärmere wie Reichere äusserlich wenig unterschieden und nebeneinander die selben Arbeiten verrichteten⁵⁸. Dass sich die Grenzen der Felder, auf denen die gleich gekleideten und gleich arbeitenden Bergbauern als *Volkstypen* wirkten, in ihrer Erstreckung wesentlich unterschieden und dass dieser Speicher das Korn eines einzigen Bauern aufnahm, der benachbarte jedoch in Anteilhaber von 1/16, 1/32 und gar 1/64 aufgeteilt war, das konnte man den pittoresken Szenen beim besten Willen nicht ansehen. So ist die Meinung, dass es im Tal «keine wesentlichen Unterschiede zwischen 'wohlhabend' oder 'arm'» gebe, bis in die jüngste Zeit anzutreffen⁵⁹.

Angehörige eines gehobenen Bürgertums, die sich reisenderweise mehrwöchige Musse leisten und schriftstellerischen Ambitionen hingeben konnten, glorifizierten bequemer die Armut, als dass sie an die Verteilung materieller Güter Gedanken verschwendeten. Diese Verharmlosung, um nicht gerade zu sagen Kaschierung sozialer Kluft ebnete einer naiven Bewunderung (berg)bäuerlicher Kultur den Weg. Dass die eine oder andere Erscheinung in der Tat altertümlich anmutete, soll hier so wenig in Abrede gestellt werden wie der ungebrochenen Kontinuität dieser Kulturgüter seit der Steinzeit zuzustimmen ist. Folgenreicher als solche Prämissen war der eklektische Blick, der die wenigen Altertümer überbetonte und für die vielen Ungleichzeitigkeiten blind war. Noch in den 1910er Jahren gerieten Forschende beim Auffinden von Giltsteinlampen in Feuer und Flamme, während die Berggemeinden bereits ihre ersten

Elektrizitätswerke bauten und in jedem Haushalt Glühbirnen brannten. *Am Herdfeuer der Sennen und bei eisgrauen Mütterchen* wurde die Suche nach Sagen und uralten Weisheiten aufgenommen, während ein Dorfbewohner den am üblichen Gesprächsplatz versammelten Männern aus der Zeitung die neusten Kriegsnachrichten vorlas. Die Tatsache, dass sich alpine Gebiete bei der Organisation des Passverkehrs, der Verbreitung reformatorischer Ideen oder etwa der Ausbreitung touristischer Infrastruktur (inkl. Führerwesen) quer durch die Jahrhunderte auch als adaptionsfreudig erwiesen hatten, verblasste unter dem Eindruck einer seit Jahrtausenden unveränderlichen Kultur. Als Kronzeugen alpiner Traditionstreue fungierten «altehrwürdige» Gebrauchsgegenstände, demodierte Kleidungsstücke oder den Städtern ungewohnte (und daher «urtümliche») Wirtschaftsformen oder Denk- und Verhaltensweisen. In Wahrheit handelte es sich dabei oft um singuläre Erscheinungen oder gar um solche, die in den Städten *strukturell* noch gleich verankert waren (z.B. das patriarchalische System). Letztlich verdankten viele der «archaischen» Erscheinungen in der alpinen Subsistenzwirtschaft ihren Fortbestand der Knappheit an Ressourcen, die wenig Spielraum für Experimente bot – ihr Misserfolg hätte Hunger nach sich gezogen und zur Emigration gezwungen.

Wie bereits das Beispiel Hérens zeigte, verdichtete sich eine gewisse Unwegsamkeit und die Zentrumsferne alpiner Gebiete zum Klischee gänzlicher *Abgeschlossenheit*, auf dem wiederum eine Anzahl weiterer Annahmen fussen. Bestärkt wurden diese im Falle Lötschens dadurch, dass die obere Hälfte des Tales eine eigentliche Sackgasse darstellt. Wer bis zur Eröffnung des Bahntunnels (1913) die Talschaft aufsuchte, hatte eine zehnstündige Bergwanderung über den 2700m hohen Lötschenpass zu bewältigen – Anmarschwege exklusive. Als Variante nahm ein von Norden Anreisender den Umweg mit der Bahn an den Genfersee und von dort das Rhonetal aufwärts in Kauf. Von der Bahnstation Steg/Gampel auf 600m nahm er den Aufstieg durch die steile, schroffe Mündungsschlucht in Angriff, um nach ebenfalls mehrstündiger Wanderung

auf 1400m das erste Dorf zu erreichen. Der optische Eindruck des orographisch abgeschlossenen, ringsum von hohen Bergketten umgebenen Tales verhalf zu Vorstellungen eines quasi extraterrestrischen Mikrokosmos, einer kulturellen Entität, die ohne Kontakte zur «Welt» verharrte und daher von Archaismen durchtränkt schien. Im 19. Jahrhundert wurden die gletscherbewehrten Gebirgszüge, die das Tal umschliessen, in der Regel nur von Alpinisten oder von Einheimischen auf Wallfahrten (z.B. Einsiedeln) oder Marktgängen (z.B. Frutigen) überschritten. Doch verhielt es sich, sieht man vom Grossen St. Bernhard und dem Simplonpass ab, mit Lötschen punkto Isolation nicht viel anders als mit den übrigen Walliser Talschaften; das Gros der Alpentäler abseits der grossen Transitrouten und frühen Fremdenverkehrszentren verbuchte vergleichbar tiefe Frequenzen. Dasselbe galt bis ins 19. Jahrhundert hinein grosso modo auch für weite Gebiete des Flachlandes – weder die alpinen noch andere Regionen waren deswegen in irgendeinem Moment den zeitspezifischen sozialen, politischen oder wirtschaftlichen Rahmenbedingungen entzogen.

Die relative Abgeschlossenheit der Talschaft wurde nun mit ihrer angeblichen Unberührtheit von der modernen «Zivilisation», ihrer Unverdorbenheit durch die Vergesellschaftung gleichgesetzt. Dass in Wahrheit nicht die Entrückung, sondern der direkte Kontakt mit der Zivilisation für das Entstehen oder das Ausschmücken der als altehrwürdig geschätzten Volkskultur ausschlaggebend war⁶⁰, zeigt im Untersuchungsgebiet das unten angeführte Beispiel der sogenannten Herrgottsgrenadiere. Der Anblick der Gebirge aber mag den Eindruck der Ewigkeit evoziert haben⁶¹; ein Rückschluss auf die «althehrwürdige» Kultur zu Füßen der Berge wird aus dem Erlebnishintergrund damaliger Talbesucher verständlich⁶². Diese Rückschlüsse betrafen aber nicht nur verschwundene Zeitaläufe, sondern bewegten sich auf der Zeitskala bis hin zur Gegenwart. Indem von der Natur bedenkenlos auf die Kultur geschlossen wurde⁶³, verbanden sich Höhenlage der Region und Härte ihres Klimas mit Vorstellungen von Gesundheit und Zu-

friedenheit der hier lebenden Bergbevölkerung, wurde Topographie zum Gradmesser von Tradition, wurde die Landschaft zum Garanten für physisches und psychisches Wohlergehen⁶⁴ und damit auch zum bereisens- und beschreibenswerten Urlaubsgebiet. Indem den kulturellen Objektivationen dasselbe Alter wie den sie umringenden Bergmassiven und Eismeerern attestiert wurde, initiierten die Autoren des 19. Jahrhunderts einen folgeschweren Kurzschluss. Entgegen diesem Determinismus, der aus Konstanten der Natur solche der Kultur ableiten wollte, äusserte Arnold Niederer prägnant: «Nicht alle Teile der alpinen Kultur sind den Zwängen des Gebirgsreliefs und des Klimas in demselben Masse ausgesetzt wie das Wirtschaftsleben, die tägliche Nahrung und die Wohnung. Die Bereiche des Religiösen, der Kunst, des Brauchs und der Sprache werden auch durch konfessionelle, ethnische und politische sowie geschichtliche Kräfte beeinflusst.»⁶⁵ Doch waren es gerade die Bereiche des Brauchtums, deren verzerrtes Bild sich bald als Exempel für Urtümliches, Kraftvolles und Uraltes ideal eignen sollte, wie das Beispiel der Masken und Maskenbräuche zeigen wird. Die Typisierung wandte sich zunächst aber in eine andere Richtung.

Erste Spezifika: die «Herrgottsgrenadiere»

Schon bald war den aus der Lokalliteratur genannten Autoren ein «brauchtümlicher» Anlass als partikuläre Erscheinung aufgefallen: die sogenannten Herrgottsgrenadiere (Abb.66). Ein Teil der männlichen Bevölkerung begleitete an Fronleichnam und anderen kirchlichen Festen die Prozessionen durch Dorf und Flur. Die Uniformen des Soldatenzuges stammten aus der Zeit des neapolitanischen Soldwesens. Schon vor dem definitiven Verbot der Reisläuferei durch den Bundesstaat⁶⁶ hatten sich heimkehrende Söldner in ihrem Paradeantritt selbstbewusst in die Prozession gereiht⁶⁷. Diese militärische Garde, die sich geschickt durch die Ehrerweisung an den höchsten aller Könige legitimierte, passte mit ihren roten Waffenröcken auf weissen Hosen, golde-

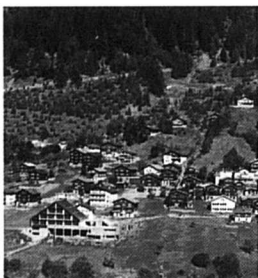
nen Epauletten, imposanten Bärenfellmützen und alten Vorderladergewehren formal ausgezeichnet ins pittoreske Bild des Tales und korrelierte erst noch mit den geistigen Werten, die man dem «braven, frommen und biedereren Völkchen» zuschrieb. Seit in den 1880er Jahren Touristen eigens zur Teilnahme an hohen Feiertagen den stundenlangen Fussmarsch ins Tal hinauf unternommen und ihre Eindrücke zu Papier gebracht hatten, riss das Interesse an den Herrgottsgrenadiern nicht mehr ab. Parallel zum erwachenden Fremdeninteresse begannen die Herrgottsgrenadiere bei festlichen Anlässen das Tal zu repräsentieren. Als sich 1898 zur feierlichen Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums im «grössten je in der Schweiz durchgeführten kulturhistorischen Festzug»⁶⁸ alle Orte der Eidgenossenschaft offiziell darzustellen haben, treten die Herrgottsgrenadiere, zusammen mit Walliser Bauerntypen, bereits stellvertretend für den Gebirgskanton auf. 1913 sah man eine Parade dieser Soldaten bei der Eröffnung des Lötschbergtunnels – dem als technisches Wunder gefeierter Alpendurchstich und nach dem Simplon damals zweitgrössten Tunnel der Welt, durch den internationale Züge mit den damals weltweit stärksten Elektrolokomotiven jagten. Gleichzeitig hatte eine touristische Nachfrage (nebst dem Bau einiger Hotels im Tal) die Herstellung der ersten Bildpostkarten zur Folge; auch hier stellte der Soldatenaufzug ein beliebtes Sujet dar.

Zu welchem Zeitpunkt die ursprüngliche Gruppe der ehemaligen Söldner zu einer stattlichen Garde ausgeweitet wurde, ist nicht mehr zu eruieren. Sicher ist, dass die unter Zuzug aus der männlichen Dorfbevölkerung entstandene Ehrengarde im lokalen Dialekt immer noch *dr Uifzug* (vom «Aufziehen», Aufmarschieren der Soldaten), *ds Militeer* (das Militär) oder – der roten Waffenröcke wegen – *d rotun Manndlini* (die roten Männer) genannt wurden. Erst mit dem 1932 in Lötschen gedrehten Spielfilm «Die Herrgottsgrenadiere» sollte sich die als Filmtitel geschaffene Bezeichnung für den längst bekannten Brauch in- und ausserhalb des Tales einbürgern.

Wie direkt Exogenes zu Eigenem, Fremdzuschreibung zum Selbstbild führen kann, zeigt ein

Das Lötschental ist als ruhiges Ferienland und beliebtes Touristengebiet längstens über die Grenzen der Heimat bekannt. Gut geführte Hotels und Restaurants sowie komfortabel eingerichtete Ferienwohnungen garantieren einen angenehmen Ferienaufenthalt.

Reine Luft, viel Sonne und saubere Gewässer können wir dem Feriengast anbieten. Der Wanderlustige trifft auf den vielen Wanderwegen eine üppige, abwechslungsreiche Alpenflora,



liches Hallenschwimmbad mit sauberem Bergwasser und der sprichwörtlichen Walliser Sonne zur Verfügung.

Im Winter bringen Luftseilbahnen, Sesselbahnen und viele Skilifte den Skifahrer in ein herrliches Skiparadies, das seinesgleichen sucht. In kurzer Zeit wird man auch im Sommer auf dem Petersgrat den gesunden Wintersport betreiben können.

Das Lötschental ist leicht erreichbar auf Strasse und



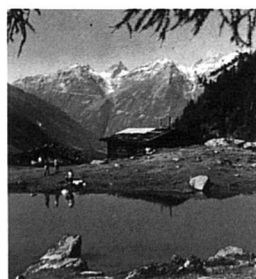
silberschaumende Bergbäche und Flüsse, eine markante, nicht erdrückende Gebirgswelt.

Das Tal lebt, denn hier wohnt ein freundliches, urchiges und welt-offenes Bergvölkchen. Auf Weg und Steg, in Haus und Hof, im Sommer und Winter stösst der Feriengast auf alte Sitten und Gebräuche. Folklore ist im Lötschental lebendiges Brauchtum.

Dem Sportliebenden steht neben Bergsteigen – Bergsteigerschule Falleralp – in Steg ein neuzeit-



Schiene. Von Bern und Brig erreicht der Gast in kurzer Zeit mit den Schnellzügen der BLS Goppenstein, wo ein guter Anschluss mit den Postautos gesichert ist. Autofahrer erreichen mit dem Autozug von Kandersteg oder vom Rhonetal her das Lötschental.



Ferien-Ziel



Lötschental



Abb.67: Werbematerial des Verkehrsvereins Lötschental (1977), das teils wörtlich auf den vor 100 Jahren üblichen Stil zurückgreift.

Prospekt der Verkehrsvereins Lötschental aus dem Jahre 1977 (Abb.67), der einen fast hundert-jährigen Text aus der Reiseliteratur wortwörtlich wiedergibt: «Im Allgemeinen lässt sich das Lötschenthaler Völkchen als ein braves, arbeit-sames, frommes und biederer Völkchen bezeich-nen...», hatte der Berner Geologe Edmund von

Fellenberg 1882 geschrieben⁶⁹ – was im da-maligen Sprachgebrauch noch nicht folklorisie-rendes Zerrbild war, inzwischen aber den Ein-druck einer Urtümlichkeit erweckt, die dem touri-stischen Publikum als Garant für die Qualität des Urlaubsortes vorgestellt wird. Doch so sehr Rütimeyer und andere Volkskundler im Lötschental

eine archaische Sachkultur erforschten und darüber veröffentlichten, Altertümliches entwickelte sich nicht in der Masse wie in Hérens und Anniviers zum Klischee der Talschaft. Sowenig wie eine konservative wurde auch eine pittoreske Kultur («Volkskunst») vom Hausbau bis zur Kerbschnitzerei für Lötchen typisch (was in Hérens der Fall war). Ähnlich liegt der Sachverhalt bei Frauentrachten und Frauenarbeiten: Zwar sprachen die Reiseberichte seit den 1880er Jahren gelegentlich von einer «blühenden weiblichen Bevölkerung»; besonders die vielbesuchten Prozessionen verhalfen den Lötchentalerinnen zu Beachtung. Ins Umfeld der Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums fällt die Wiederentdeckung der sogenannten alten Lötcher Hochzeitsracht, und bis in die 1930er Jahre hinein entstanden Dutzende neuer Ansichtskartensujets mit einheimischen Frauen in der Sonn- und Festtagsracht. In den gängigen Ortsstereotypen jedoch erreichten die Lötchentaler Frauen nie einen den Evolenerinnen ebenbürtigen Stellenwert. Die repräsentativen Momente öffentlicher Darstellung waren an die «Herrgottsgrenadiere» delegiert, die auch im spezifisch touristischen Bild des Tales (Reiseberichte, Ansichtskarten, Prospekte u.ä.m.) stark präsent waren. Ihrer Ablösung durch die Masken und die Verinnerlichung dieses neuen Stellvertreterobjektes gehe ich in den Ausführungen zur lokalen Identität nach (Kapitel 5).

4.2.6 Das Klischee in der Fremdenindustrie

Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sollte sich eine Ortsveränderung von A nach B nicht mehr auf das zielgerichtete Fortbewegen der Handelsleute, Pilger oder beispielsweise der Söldner beschränken. Die Emanzipation der Fortbewegung von der Finalität mag die Geburtsstunde des eigentlichen Tourismus markieren, konditioniert von einer Reihe hier nicht zu erörternder sozialer und technischer Rahmenbedingungen. Als ob nun das schlechte Gewissen der «unbegründet» Reisenden hätte beruhigt und der zweckfreien Fortbewegung legitimieren

des Motiv und Inhalt hätte zugewiesen werden sollen, figurierten seit Murray die sternbefrachteten *sights* als *must* in den Reiseführern. Nebst der von Enzensberger genannten Gewissensberuhigung⁷⁰ durften sich die Weitgereisten auch eines Prestigegewinnes und der Teilhabe an einem unentbehrlichen Konversationscode erfreuen, zumal die Sehenswürdigkeiten zu Bestandteilen bürgerlichen Bildungsguts aufstiegen.

Das Reisen, begleitet von naturwissenschaftlichen und kulturhistorischen Beobachtungen, blieb nicht mehr Bildungsetappe des adeligen Lebenslaufs, wurde aber mehr als nur ein neuer Markstein im Jahreslauf des gehobenen Bürgertums. Gewisse Reisen wurden dank ihrer Forschungsergebnisse als Dienst an der Allgemeinheit aufgefasst. So schmeichelte 1882 ein an die 900 Seiten starker Leitfaden für Beobachtungen auf Reisen, begonnen von Topographie und Klima bis hin zu Brauchtum und Binnenhandel, seiner Leserschaft nicht zuletzt damit, dass Reisende zum Nutzen der Wissenschaft, ja zur Verifizierung wissenschaftlicher Theorien Aufzeichnungen mit nach Hause bringen könnten⁷¹. War «Der Beobachter» auch in erster Linie an Expeditionsreisende in fernen Kontinenten gerichtet, dachte man doch auch an die Touristen der noch nicht durchgehend erforschten europäischen Breitengrade⁷². 1876 hatte eine Stimme die Reisenden gar zu Pionieren der Wissenschaft deklariert⁷³ – damit war die grundsätzliche Beziehung zwischen Reise und Wissenschaft noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine ähnliche wie 100 Jahre zuvor⁷⁴.

Welcher Art waren die säkularen Pilgerziele eines zunächst noch elitären Publikums? Offizielle Versionen – tieferliegende Beweggründe der Einzelreisenden stellen uns vor quellenkundliche Probleme⁷⁵ – präsentieren (meist kunstgeschichtlich bedeutsame) Baudenkmäler, als Naturschönheiten subsummierbare Erscheinungen (z.B. Aussichtspunkte in die Landschaft, Wasserfälle, Bergansichten, Eisgrotten etc.), denkwürdige Begebenheiten aus der Geschichte, vielleicht Eigenheiten der Bewohner in Sprache, Kleidung, Wirtschaftsweise und so fort⁷⁶. Das Reisefieber gemahnte auch, der Gesundheit zu gedenken: Molkekuren,

Bäderbesuche und Alpenluft wurden von den einschlägigen Orten (z.B. Appenzell, Leukerbad, Engadin) quasi wie Kulturspezifika hervorgehoben. Bei der Beurteilung der Selektionsprozesse im stark auf optische Reize ausgerichteten Tourismus des 19. Jahrhunderts ist allerdings schwer auszumachen, wo die Kraft der Sehenswürdigkeiten (als *indicateurs*) und wo bereits Klischees (als *stéréotypes*) den Ausschlag gaben.

Nun motivierte «Der Beobachter», diese Anleitung zu wissenschaftsgerechtem Sehen, seine Leserschaft zu Reisen in Nah und Fern und empfahl gleichzeitig, die schriftlich fixierten Eindrücke und Messergebnisse mit Skizzen und Bildern zu illustrieren. Doch werde niemand

«den Zeichner tadeln, der im Bilde eine Telegraphenstange weglässt, welche in der Landschaft sich unschön ausnimmt...» und «ebenso darf man, ohne der Treue des Bildes nahe zu treten, grosse gleichförmige Flächen durch eine Einzelheit unterbrechen; solche Details sind z.B.: ein Kahn mit Fischern auf einem See, Rinder auf einer Weide, ein Wagen oder ein Fussgänger auf einer ebenen Strasse... Es versteht sich aber von selber, dass man bei dieser Belebung und Bevölkering eines Landschaftsbildes mit kritischem Urtheil nur Dasjenige wählen darf, was der Gegend, die man darstellt, wirklich zukömmt [...] Nichts verleiht einer Landschaftszeichnung mehr Lokalcharakter als diese Einführung von Figuren, die allerdings vielleicht im gegebenen Moment nicht da sind...»⁷⁷

Die Aufzählung ähnlicher Beispiele liesse sich fortsetzen, und es besteht kein Zweifel daran, dass diesen Ratschlägen gleich den sternbefrachteten Reiseführern, die tatsächlich eine Kanalisierung der Touristenströme bewirkten, nachgelebt wurde. Mit der Standardisierung der Fortbewegung ging auch eine solche des Blicks einher: Perzeption durch Selektion und Standardisierung der bereisenswerten Lokalitäten hatten sich – im Konnex mit der Suche nach oikotypischen Kultursegmenten – schon Jahrzehnte vor dem Erscheinen des «Beobachter» von 1882 etabliert⁷⁸. Mit dem anschwellenden Tourismus der zweiten Jahrhunderthälfte intensivierten sich solche Tenden-

zen zweifellos. Zunehmendes Volumen der Nachrichten und die Weite des durch die neuen Verkehrsmittel erschlossenen Raumes erforderten seit der Jahrhundertmitte jene Wahrnehmungsweise, die Bausinger im 20. Jahrhundert unter dem Stichwort der Akzeleration vollends ausgebildet fand, da «eine Auszeichnung und nachdrückliche Erfassung einzelner Kulturgüter nur möglich ist, indem viele andere nur flüchtig berührt werden»⁷⁹.

Bereits im 19. Jahrhundert entlockten die aus dem volkskulturellen Kontext sezierten Einzelercheinungen dem städtischen Betrachter infolge ihrer Andersartigkeit Aufmerksamkeit und stellten – so wird übereinkommend behauptet – quasi Positivabdrücke von Negativerfahrungen oder zumindest von unerfüllten Visionen idealer gesellschaftlicher Verhältnisse dar. In Wort und Bild wurde bäuerliches Leben nach den ästhetisierenden und moralisierenden Idealvorstellungen komponiert, von denen sich urbanes Leben weit entfernt hatte – oder haben sollte –, denen gutbürgerliches Dasein aber nachzueifern trachtete und die es mittels rigider Normierungen strukturell auch teils verwirklichte. Nicht von vollumfänglicher Verfälschung, sondern von selektiver Wahrnehmung und idealisierenden Kompositionen der einzelnen, als solche nicht selten wahrheitsgetreu perzipierten Elemente oder Erscheinungen müsste gesprochen werden, wie Darstellung und Analyse der Reiseliteratur auch für unsere Untersuchungsgebiete zeigen. Beim Vorgang der Typisierung konnte sich der selektive Blick, um eine ebenso häufige Form der Verfremdung zu erwähnen, auch weitgehend der Bevölkerung verschliessen, um unbelebte Gegenstände zu avisieren. Roland Barthes hat kritisiert, wie die Menschen zugunsten der Kulturdenkmäler aus den Reiseführern verschwinden und hier höchstens als *Typen* wieder auferstehen, während ganze Landstriche durch Monumente und landschaftliche Besonderheiten charakterisiert werden⁸⁰. Fehlen demnach den idealisierenden Ausprägungen gesellschaftlicher Sichtweisen einige Aspekte, ja ganze Themenbereiche der soziokulturellen Realität, spielen die Reiseführer dennoch eine tiefe Vertrautheit mit der Materie vor, die indessen einer um so eklatanteren gesellschaftlichen Distanz entspringt.

Noch bevor örtliche *Kennzeichen* im Range von Qualitäten touristischer Zielgebiete zu unabdingbaren Bestandteilen der modernen Werbung wurden, fungierten sie bereits im 19. Jahrhundert als Garanten des Erfolgserlebnisses: Der Reiz, die in Reiseführern und -berichten bereits beschriebenen oder gar abgebildeten Gegenstände wirklich als solche vorzufinden, gab (und gibt) der Ereignislosigkeit der Reise(route) bei der Ankunft in einer «neuen» Gegend ihre Sensation zurück; die Bestätigung des bereits Bekannten bietet den Reisenden Pseudoüberraschungen in einem ereignislosen Ablauf des *Reiseprogramms*. Hier scheint geradezu ein bis heute gültiges *Movens* des Tourismus vorzuliegen, mit dem der französische Ethnologe Marc Augé selbst den Erfolg des vor den Toren Paris' eröffneten Euro Disneyland bei amerikanischen Familien zu erklären suchte: «Elles goutaient les plaisirs de la vérification, les joies de la reconnaissance,...» dessen, was ihnen als Abbild des Originals jenseits des Atlantik bestens bekannt und vertraut war⁸¹. Ähnlich spricht Ueli Gyr von einem gesellschaftlich geprägten, *touristischen Voyeurismus*, der darin besteht, jene Sehenswürdigkeiten zu bestaunen, von denen ohnehin schon feste Bilder in den Köpfen existieren: «Der symbolische Konsumakt von Sehenswürdigkeiten hat einerseits den Zweck, vorhandene Vorstellungen und Bilder zu bestätigen,...»⁸². Diese Vorstellungen und Bilder werden durch den Vorgang der reziproken Fundierung⁸³ verfestigt: Am Urlaubsort lässt eine gezielte Wahrnehmung die im voraus vermittelten Klischees als Realität, als «natürlich» erscheinen.

Gleichzeitig verhinderte diese Form der Selbstbestätigung schon im 19. Jahrhundert jede Erfahrung des Fremden, jede wirkliche Entdeckung. Ohne einen Anflug der Furcht vor dem Unbekannten ausstehen zu müssen, wurde und wird der Tourist nach Absolvierung seiner Scheinpflcht in die alltäglich bekannte Infrastruktur entlassen, wo es die Befriedigung vitaler Bedürfnisse standesgemäss zu zelebrieren gilt. Die Typisierung etabliert sich im Moment erhöhter Mobilität und sorgt angenehmerweise dafür, dass die Begegnung zwischen Privilegierten und Benachteiligten selten zur Konfrontation wird: Hier

Wahrung der Ferienfreude (unter gelegentlicher Mithilfe der Binnenexotik), da wettgemachte Defizite durch die Aufwertung eigener Kultur lautet die auf eine Kurzformel gebrachte Wirkung der Klischees⁸⁴. Die Koinzidenz zwischen einigen Gegenständen der Selbstdarstellung territorial empfundener Gruppen und der Fremddarstellung im touristischen Umfeld ist offensichtlich. Es macht geradezu den Anschein, als ob die Exotisierung als Schutzmechanismus vor Konfrontationen fungierte. Milder ausgedrückt: Bereits am Beispiel der beiden Untersuchungsgebiete war zu verfolgen, wie in den eigenen Wertkategorien das Fremde als Vertrautes angeeignet werden kann.

Folgerichtig entwickelt sich Ortstypisches parallel zu einer sich international ausbreitenden, standardisierten Kultur, die die Alpentäler in ihrer alles nivellierenden Gestalt – so das Urteil der reisenden Zeitgenossen – zuerst mit mondänen Hotels überschwemmt, um danach die jahrhundertealten Gewohnheiten verschwinden zu lassen. So ist mit der Möglichkeit des Aufsuchens bisher wenig frequentierter Gebiete gleichzeitig die Bedrohung des Aufgesuchten eingeleitet: Eine verbesserte Zugänglichkeit dank neuartiger technischer Infrastruktur⁸⁵ geht real mit einer Nivellierung regionaler und lokaler Erscheinungen einher, ruft jedoch gleichzeitig Mythen des Ortschafts spezifischen wie den der Abgeschlossenheit hervor. Es scheint, dass die zunehmende Konformität der «Fremde» mit dem Vertrauten die Quasisensationen als Ersatz benötigte. Denn je rascher erreichbar die immer entfernteren Ziele und je ausgetretener die bisher selten begangenen Pfade wurden, desto notwendiger empfanden die Reisenden auch die Notwendigkeit einer Distinktion gegenüber der Beliebigkeit des Massentourismus⁸⁶ und um so grösser wurde das Bedürfnis, die austauschbaren Reiseziele mit *unverwechselbaren* Kennzeichen auszustatten.

Derselbe Widerspruch liegt auch dem Bedauern um das Verschwinden lokaler Eigenheiten einerseits und der Bejahung des Fortschritts andererseits zugrunde. Beides ist insofern in denselben Individuen vereinigt, als sich die Reisenden in den Bergtälern der neuen Transport- und

Beherbergungsmöglichkeiten bedienen und damit zu ihrer Durchsetzung beitragen, gleichzeitig über die engen «Bauernhäuser» und die darin herrschende Hygiene abschätzig urteilen, doch den Einzug einer neuen Zeit beklagen. Tourismus wird – und blieb es in fachvolkskundlichen Kreisen bis vor gar nicht so langer Zeit – als Gegensatz zur Ursprünglichkeit lokaler Kultur empfunden und wurde dem Untergang oder zumindest der Verfälschung von «Volkskultur» gleichgesetzt. Dabei hatte dieser Kontakt zwischen «innen» und «ausen», zwischen Stadt und Land, jetzt als Grund für den Untergang einer spezifischen Kultur gebrandmarkt, diese regionalen Besonderheiten erst hervorgebracht⁸⁷, und Köstlin bemerkt, dass Tourismus und Volkskunde beide «Ergebnis genau jener gesellschaftlichen Veränderungen gewesen [sind], gegen die sie beide scheinbar Front machen»⁸⁸. Wenn nun das «berühmte ethnologische Interesse am (für uns) Exotischen ... daher im Grunde ein Ersatz für die abstumpfende Wahrnehmung des Vertrauten...» ist⁸⁹, mag diese Charakterisierung ethnologischer Arbeitsweise auch auf die Wahrnehmung des Fremden als touristische Attraktivität übertragbar sein. Kritische Volkskundlerinnen und Volkskundler relativieren inzwischen, wie wir eben gesehen haben, die Dichotomie zwischen ihrem Fach und dem Tourismus. Vertreter anderer Disziplinen hatten der Volkskunde schon früher die Pflege von *Regionalsensationen* (René König) vorgeworfen. Die bisher rekonstruierte Entdeckungsgeschichte volkskultureller Elemente aus den beiden Untersuchungsgebieten und die dabei festgestellte Rolle der Wissenschaft bezeugen diesen Sachverhalt.

Im Tourismus wird Oikotypisches heute zum Garanten der Andersartigkeit in einer immer gleichen Welt. Wie aber die Erfahrung des Fremden nicht so sehr während als vor der Reise stattfindet, hat Ueli Gyr in der prätouristischen «Begegnung» mit Katalogen, Reiseführern und Medien dargestellt. In der Entscheidungsphase über ein eventuelles Urlaubsziel wird der Tourist durch Wort und Bild, ihrerseits selektiv standardisiert, massgebend beeinflusst. Ein auf das Aussergewöhnliche reduziertes Segment der

potentiellen Zielregion prägt die Wahrnehmung derart, dass der Verlauf der Reise und des Aufenthaltes teilweise vorbestimmt und die Aneignung der «fremden» Umgebung zum Déjà-vu Erlebnis wird. Dennoch wird das Schauen des bereits Gesehenen zum Erlebnis. Und: «Die Standardisierung einer Urlaubsregion auf wenige Motive erfüllt, gleich der Stereotypisierung von Nicht-Gewohntem, innerhalb der Fülle von Informationen über 'die Fremde' eine psychische Entlastungsfunktion: das scheinbar Unüberschaubare wird überschaubar.»⁹⁰ Ein «ritualisierter Symbolkonsum» (Gyr), durch Simplifizierung und Auratisierung gekennzeichnet, erlaubt es, die vielschichtige Realität vor Antritt desurlaubes zum unverwechselbaren und lohnenden Reiseziel umzufunktionieren. Gleichzeitig garantiert die Reduktion der Komplexität den Anspruch der Unbeschwertheit desurlaubes.

Zu dieser Funktion der Klischees im modernen Massentourismus führt Ueli Gyr weiter aus, dass Gesehenes, Gehörtes, Gefühltes so rasch erfasst und geordnet werden müsse, dass «Wahrnehmung und Fixierung praktisch zusammenfallen». Einzelne Gegenstände können somit nicht mehr in ihrer historischen, sozialen oder beispielsweise kunstgeschichtlichen Bedeutung erfasst werden. «Das ist angesichts der gewaltigen Informationsüberflutung, der kurzen Besichtigungszeit sowie des Bildungsgrades durchschnittlicher Massentouristen weder möglich noch erwünscht.» Statt dessen werden, so Gyr, die touristischen Attraktionen in ihrer Zeichenhaftigkeit zu «globalen Symbolen für Gesellschaft und Kultur, zu Deutungsangeboten über Land und Leute, Geschichte und Natur». Ihre Dekodierung, Gyr nennt es *Entschlüsselung hochkomplexer Symbolgehalte*, vollzieht sich über Reduktionsprozesse, womit sich der Kreis zum selektiven Blick der elitären Touristen des 19. Jahrhunderts zu schliessen beginnt. Unter Berufung auf den Sozialwissenschaftler Dean MacCannel sieht Gyr in der Komplexität der gesellschaftlichen Gegenwart den Grund für das Bedürfnis nach organisierten Urlaubserlebnissen in der Überschaubarkeit einfacher Strukturen und Symbole:

«Auf ebendiese Bedürfnisse scheinen touristische Sehenswürdigkeiten als Symbolträger exemplarisch zugeschnitten, denn sie ermöglichen es, das Fremde und Neue als das Einfache und Übersichtliche, zudem in attraktiv unterhaltsamer Form gestaltet, zu erfahren und zu erleben. In der Regel handelt es sich um einfachste Deutungsmuster, durch welche die komplexen Inhalte von Sehenswürdigkeiten so stark reduziert werden, dass nur noch wenig übrig bleibt: Es sind, wie angedeutet, elementar-universal verbreitete Elemente, die ein ebenso einfaches Klassifikationssystem zusammensetzen. Dem Massentourismus genügen sie vollkommen. Sie garantieren ihm Bestätigung, Orientierung und Erlebnis zugleich, aber in einer verkürzten Form.»⁹¹

Die prätouristische Aneignung wie der reale Besuch der Urlaubsregion vollziehen sich also nicht entsprechend dem Idealbild vom unvoreingenommenen, für die Perzeption alles Fremden offenen Individualreisenden. Destinationen werden aufgrund von Hochglanzprospekten und Videokassetten aus dem Reisebüro favorisiert, wobei sich das *Image* der entsprechenden Gegend mitbestimmend auswirkt. Postkarten und Bildberichte als Multiplikatoren der Klischees legen im Vorfeld der Reise den Boden für die reziproke Fundierung dieser Vorstellungen während desurlaubes selbst. In welcher Zeitspanne und auf welchen Wegen die erstmals geäußerten Eigenheiten zu festgelegten Bildern – Ansichten von Landschaften und Ansichten in den Köpfen – werden, versuchte ich an den Beispielen Hérens und Lötschen konkret nachzuvollziehen. Dabei bin ich mir bewusst, dass jede Wahrnehmung nur eine selektive sein kann; insbesondere Reiseführer beanspruchten nie (oder zumindest nicht explizit), Realität vollständig wiederzugeben, sondern wollten Interessierte an gewisse Orte führen. Nachdem die dabei zum Tragen kommenden Mechanismen bereits im 19. Jahrhundert ausgebildet waren und sich im 20. Jahrhundert «nur» noch in ihrer Intensität steigern konnten, mögen die angeführten Beispiele des elitären Tourismus aus dem letzten und diejenigen aus dem Massentourismus der Gegenwart vergleichbar sein.

Résumé

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hatten eine ganze Reihe von Autoren Hérens besucht und ihre Eindrücke veröffentlicht, wobei sich die Evolener Frauen in ihren Trachten und bei ihren Arbeiten als eines der Merkmale des Ortstypischen herauskristallisierten. Die unübersehbare Tendenz der «touristischen» Literatur fand selbst seitens der Wissenschaftler Unterstützung (Stebler, Rütimeyer). Zu den Themen dieser Beschreibungen gehörte aber zu keinem Zeitpunkt die Fastnacht. Seinen Ruf verdankte Hérens – nach der grossartigen Gebirgslandschaft und einer altertümlich anmutenden Sachkultur – in erster Linie den Evolenerinnen. Die Beachtung der Trachten von männlicher Seite steht in auffälligem Kontrast zur Feststellung, dass bei der damals in der Volkskunde dominanten Sachforschung die Männerwelt eine Beschäftigung mit den Trachten als unter ihrer Würde erachtete⁹². Nebst den Trachten waren es die Bauernhäuser, der Dialekt oder etwa das Handwerk, die sich, teils unter dem gefragten Etikett der Volkskunst, zur *typischen* Kultur des Tales entwickelten. Zusammen mit dem Val d'Anniviers wurde Hérens, und hier besonders der Name Evolène, für die frankophone Bevölkerung bis über die Landesgrenze hinaus Inbegriff des «Alpinen». Die Multiplizierung dieses Stereotyps seit der Jahrhundertwende (neue und wiederholt aufgelegte Reiseführer, Festumzüge, Bildpostkarten als Novum, illustrierte Zeitschriften, zunehmend auch privates Photographieren) dürfte auch hier mit seiner Diffusion in breitere soziale Schichten einhergegangen sein⁹³, um in der Zwischenkriegszeit nochmalige Intensivierung zu erfahren⁹⁴.

Auch die Reiseliteratur des zweiten Untersuchungsgebietes ist von den Vorstellungen der sozialen Gleichheit unter der Bevölkerung, der Abgeschlossenheit/Autarkie der Talschaft und damit der Ursprünglichkeit bergbauerlicher Kultur durchtränkt – Klischees, die sich wie gegenweltliche Exotismen ausnehmen und, wie im Falle der Wissenschaft⁹⁵, konträr zur Lebenswelt der Autoren verhielten. Im Falle des Lötschentales aber kam es, zusammen mit der Tracht und dem

Lob auf die schöne weibliche Bevölkerung, bereits vor der Jahrhundertwende zu einer anderen Stereotypisierung: Die «Herrgottsgrenadiere» wurden zu einem «Markenzeichen» der Talschaft, das bestens mit den ihr zugeschriebenen Werten korrespondierte: Der soldatische Aufzug (äusserlich dem Umzugswesen ähnlich), die Uniformen der Teilnehmer (identitärer Stellenwert der Armee im jungen Bundesstaat) und die Tradition des Anlasses (geschichtliche Verankerung) entsprachen formal den beliebten Inszenierungsformen schweizerischen Selbstverständnisses und inhaltlich einem bürgerlichen Wertesystem (historische Umzüge als Verkörperung von Bürger-tugenden wie Patriotismus, Ordnung, Treue zur Überlieferung⁹⁶). Als definitive Fixierung eines Images aber erwiesen sich die Prozessions-soldaten mit ihren ehemaligen Söldneruniformen in der Folge nicht. Fastnacht und Masken, bisher mit keiner Silbe erwähnt, sollten später dazustossen, die bisherigen «Bilder» sogar überstrahlen und bis auf den heutigen Tag zu einer bireferentiellen Identität führen⁹⁷. So hatte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zwar ein fester *Rahmen* dessen herauskristallisiert, was künftig als «typisch» erfasst werden sollte: die *Natur* als grossartige Bergwelt und eine altertümliche, der Überlieferung treue *Kultur*. Die Inhalte dieses kulturellen Rahmens aber blieben bis weit ins 20. Jahrhundert hinein flexibel⁹⁸.

Auch auf einer regionalen Ebene hat Marie Claude Morand die Nenner, auf denen sich die partikularen Spezifika herauskristallierten, wie folgt zusammengefasst: angeblich ursprünglicher Zustand der Natur und der Kultur; Hochschätzung der Gebirgsgegend und Auffassung von der Überlegenheit der Bergbevölkerung gegenüber den Populationen der Ebene; die durch das Gebirge bedingte Isolation als Garant der Authentizität; die Überhöhung der Armut durch ihre Benennung als Autarkie⁹⁹. Die Wirksamkeit und Häufigkeit der Klischees wird besonders im touristischen Alltag des Kantons evident. Mit traditionellen «Bildern» wird heute in den immer grösser dimensionierten Stationen geworben, während dort städtische Infrastruktur durch die Versatzstücke «alpiner» Baukultur kaschiert wird und

somit den auswärtigen Idylleerwartungen zu entsprechen hofft¹⁰⁰. Wer sich von fixierten Klischees lösen und der innovativen Gegenwart ein öffentlich akzeptiertes Erscheinungsbild geben will, sieht sich grossen Schwierigkeiten gegenüber, wie Isabelle Raboud-Schüle auch am Beispiel der Walliser Weinwirtschaft bemerkt hat¹⁰¹.

Um die Spezifik des Wallis-Bildes und die Wege der Vermittlung zu skizzieren, hat jüngst auch E. Mévillot die Reiseliteratur untersucht¹⁰². Eine Hinterfragung stereotyper Vorstellungen leistete Kilani, indem er anhand der frühen Statistiker, der Reiseberichte und der behördlichen Wortmeldungen über den Zustand der Berggebiete nachzeichnete, wie das Bild der Alpen (z.B. der Topos der Armut) für politische Zwecke (z.B. Kaschierung bzw. Legitimierung und Forcierung des wirtschaftlichen Wandels) dienstbar gemacht wurde¹⁰³ – Instrumentalisierungen der Lokal- und Regionalspezifika, die auf einer nationalen Ebene im Beitrag zur Typisierung durch Literatur und Malerei fassbar werden (Kapitel 4.4).

In einem grösseren Zusammenhang ist die Herausbildung ortstypischer Merkmale von denjenigen Prozessen begleitet, die dem zweckfreien Reisen einen Nutzen verleihen (Forschung, Allgemeinwissen). Selektive Perzeption lässt sich auf der Ebene der Wissenschaft wie der Reiseliteratur – ohne hier auf die Schemata der Apodemiken einzugehen – feststellen; die komponierte Wiedergabe des Gesehenen wird vom Reiseratgeber Kaltbrunner so ausdrücklich angeraten wie vom Volkskundler Riehl¹⁰⁴. Im Moment eines sich intensivierenden Informationsflusses und steigender Mobilität wird den Regionen eine prägnante landschaftliche und kulturelle Physiognomie unentbehrlich, sollen sie auf Distanz wie in der Innensicht noch identifizierbar sein. Das der aufblühenden Fremdenindustrie und dem örtlichen Selbstbewusstsein entspringende Bedürfnis nach «Unverwechselbarem» erfährt durch die Defiziterfahrungen der vorwiegend städtischen Reisenden und durch die Unmöglichkeit, sich die Menge des neu verfügbaren Raumes in seiner kulturellen Komplexität vollumfänglich anzueig-

nen, Unterstützung. Gleichzeitig geben die Sehenswürdigkeiten durch das Auffinden des im voraus Bekannten der programmässig verlaufenden Reise die Sensation zurück. Die prätouristische Phase mit der Wahl der Destination werden von standardisierten Klischees und das Erlebnis im Zielgebiet oftmals von fest ablaufenden Regeln geprägt (Gyr). Was lange als Ausbruch aus dem Alltag, als Eskapismus und damit gerade als Gegenwelt zum Alltag gesehen wurde, gehorcht als «ritualisierter Symbolkonsum» oftmals den Strukturen der alltäglichen Lebenswelt.

- 1 Zu Terminologie, Typologie und Forschungsstand siehe Lauterbach, Burkhardt: Baedeker und andere Reiseführer. Eine Problemskizze. In: ZfV 85/1989, S.206-234, hier S.209ff., S.225ff.
- 2 Bertho, Catherine: L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype. In: L'identité. Actes de la recherche en sciences sociales 35/1980, S.45-62, hier S.61. Ebenso unterstrich Daniel Frei am Beispiel der Schweiz die Bedeutung der Reiseliteratur für die Herausbildung nationaler Stereotypen. Frei, Daniel: Das schweizerische Nationalbewusstsein. Seine Förderung nach dem Zusammenbruch der Alten Eidgenossenschaft 1798. Diss Zürich 1964, S.82ff., S.256f.
- 3 Bertho, Catherine (wie Anm.2), S.45-47 [vor dem Ende des 18. Jahrhunderts existieren keine systematischen Beobachtungen über die Region, die Nachrichten sind von seltener und disparater Natur. Die Vorstellungen über die Region bilden sich erst ab den 1780er/90er Jahren heraus.] Kilani, Mondher: Les images de la montagne au passé et au présent. L'exemple des Alpes valaisannes. In: SAVK 80/1984, S.27-55.
- 4 Siehe dazu Chamboredon, Jean-Claude; Mejean, Annie: Récits de voyage et perception du territoire. La Provence (XVIIIe siècle - XXe siècle). Paris 1985 (Territoires, No.2; Laboratoire de sciences sociales, E.N.S.).
- 5 Desloges, Chrétien: Voyage à Ivrola. In: Journal de Lausanne No 8/1791, S.30-32. Vgl. HBSL 2/698: Chrétien Desloges, Arzt aus der Familie Loge im Eifischthal (Val d'Anniviers), † um 1823. Siehe auch: Rumilly, Jean: Le docteur Chrétien De Loges. Un Annivard singulier. In: Die Alpen XXV/1949, S.132-134, S.195-200, S.211-214.
- 6 Dazu Desloges selbst: «Si on suit le glacier sous le roc de l'Abricole [=Bricola], on y trouve des cristaux: de là, en traversant le glacier vers les trois pointes dont nous avons parlé, on parcourt les *manchettes*, séjour de neiges éternelles de plus de quinze siècles [sic]. C'est là, parmi les ravins du glacier, que j'ai découvert, le 18 Août 1790, une inscription Romaine sur une portion de roc détaché de la voûte, & que je crois pouvoir rétablir en partie. ...us Praefectus cohortis ... Quinti Catulli ... redit, ..rupit, &c.». Laut Auskunft der zuständigen kantonalen Stellen ist diese Inschrift später nie mehr gesehen worden und ihr Verbleib unbekannt. Freundl, Mitt. François Wiblé, Martigny.
- 7 Fröbel, Julius: Reise in die weniger bekannten Täler auf der Nordseite der Penninischen Alpen. Berlin 1840, S.1f.

- 8 Ders., S.91.
- 9 «Die Tracht der Weiber, welche freilich, wie man mir sagte, immer mehr ihre Eigenthümlichkeit verliert, an einzelnen Personen aber doch noch ziemlich unverändert zu finden ist, fällt sehr in die Augen.» Fröbel, Julius (wie Anm.7), S.89.
- 10 Töpffer, Rodolphe: Voyages en Zigzag. Paris, 2.Aufl. 1858, S.280f.
- 11 Ders., S.325.
- 12 Tissot, Victor: La Suisse inconnue. Paris 1888. Eine leicht veränderte Ausgabe erschien als «La Suisse Merveilleuse» in der Serie «le roman romand», No 21, Lausanne o.J. [1922].
- 13 Ders., S.369.
- 14 Ders., S.380ff. Das «einseitige, alpinromantischkonservative, subjektivbiographisch eingefärbte, auf eine folkloristischästhetische Dekorationsebene reduzierte Bild Victor Tissots» kennzeichnet auch dessen museale Sammlungstätigkeit am Heimatort Gruyère. Burckhardt-Seebass, Christine: Projektionen von Heimatlichkeit. Zur Diskussion um kleine Museen. In: Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg, Bd.5/1993, S.253-264, hier S.260f.
- 15 Ders., S.386.
- 16 Wolf, [Ferdinand] O[tto]: Wallis und Chamonix, Heft VI: Sitten und Umgegend (Rawil, Sanetsch, Pas de Cheville und Eringerthal). Europäische Wanderbilder 138, 139, 140. Zürich o.J. [1888]. Wolf (1838-1906) war in Brig und Sitten Professor für Gesang und Musik und unterrichtete auch Naturgeschichte und Literatur.
- 17 Ders., S.533.
- 18 Ders., S.541.
- 19 Ders., S.529f.: «Das Rindvieh des Eringerthales erregt unsere volle Aufmerksamkeit. Es hat sich hier eine ganz eigenthümliche Rasse ausgebildet, wenn nicht gar ein Urtypus in seiner ganzen Reinheit erhalten; denn die in dem römischen Tempel zu Martinach ausgegrabenen und im Alterthumscabinet zu Sitten aufbewahrten Überreste, Kopf und Füsse eines Stiers aus Erz, entsprechen in Grösse und Form vollkommen dem Eringer Stier. (...) Sein ganzer Körperbau befähigt das Thier, die steilen Grashänge in den Alpen zu erklettern, die Unbilden des rauhen, wechselvollen Klimas zu ertragen; es ist der ächte Bewohner des Hochgebirges, zähe und genügsam...»
- 20 Ders., S.529.
- 21 Ders., S.541.
- 22 Solandieu [=Duruz, Albert]: Le Val d'Hérens. Sion 1900, S.38ff. Der Freiburger Albert Duruz [1860-1945] kam als Bahnbeamter ins Wallis, wo er als Schriftsteller und als Korrespondent mehrerer Westschweizer Zeitungen eine reiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltete und in der Romandie als homme de lettres bekannt wurde.
- 23 Ders., S.48: «...il n'est pas, je crois, en Valais de pays où les mœurs et traditions se soient mieux conservées, où la vie pastorale ait aussi fidèlement conservé son primitif cachet, où l'artiste trouve un plus abondant foyer de saisissants tableaux. C'est bien là le monde alpestre dans toute sa noble expression.»
- 24 Monod, Jules: Sion, les Mayens, Val d'Hérens, Vallée d'Héremence, Evolène, Arolla. Sion, o.J. [um 1910]. Vor dem Ersten Weltkrieg finden sich in Zeitungen, Zeitschriften und Reiseführern zahlreiche Beiträge von Jules Monod zu Tourismus, Kultur und Aktualitäten im Kanton Wallis.
- 25 Jegerlehner, Johannes: Das Val d'Anniviers (Eivischthal) nebst einem Streifzug ins Val d'Hérens (Evolène). Bern 1904. Jegerlehner (1871-1937), Dr. phil., war Gymnasiallehrer in Bern und wurde durch seine zahlreichen Romane bekannt, die in den Bergen spielten.
- 26 Ders., S.103f.
- 27 Staub, W[alter]: Vallée d'Hérens. Berne 1932.
- 28 Gianoli, Louis: Le Val d'Hérens autrefois et aujourd'hui. In: Les Alpes Nr.8, Bern 1940, S.318-320, hier S.319. Zu Louis Gianoli (1868-1957) siehe Künstler Lexikon der Schweiz, XX. Jahrhundert. Bd.1, Frauenfeld 1958-1961, S.335f.

- 29 Ders., S.320.
- 30 Budry, Paul: Val d'Hérens. Neuchâtel o.J. [1944] (Collection Pays et coutumes de la Suisse). Die Vielzahl und die Vielfalt seiner Veröffentlichungen, darunter auch Editionen und Übersetzungen, machte den Waadtländer Paul Budry (1883-1949) zu einem der damals bekanntesten *homme de lettres* der Romandie.
- 31 Ders., S.12.
- 32 Sautier, Albert: Immerwährender Kalender von La Forcla. Schweizer Heimatbücher Nr.13-15, Bern o.J. [1946].
- 33 Ders., S.3.
- 34 Ders., S.4.
- 35 Ders., S.8.
- 36 Mariétan, Ignace: Val d'Hérens - Val d'Anniviers. Bern 1954 (Guides suisses du tourisme pédestre No 12). Eine deutsche Auflage mit Erscheinungsort Bern datiert noch von 1985, eine französische von 1987. Mariétan (1882-1971) war Gymnasialprofessor (Naturwissenschaften) und führendes Vorstandsmitglied mehrerer Gesellschaften für Natur- und Heimatschutz.
- 37 Ders., S.83ff.
- 38 Cromwell, Georgia Engelhard: Switzerland's Enchanted Val d'Hérens. In: The National Geographic Magazine, vol. CVII, number 6, June 1955. Washington. S.825-848.
- 39 Dies., S.825, 826f., 832.
- 40 Zermatten, Maurice: Val d'Hérens. In: Val d'Anniviers, Val d'Hérens. Herausgegeben von der Generaldirektion der PTT, Bern 1957, S.81-110.
- 41 Ders., S.104.
- 42 Ders., S.98.
- 43 Als *indicateurs* gelten die «objektiv» fassbaren, räumlich fixierten kulturellen Züge einer Region (Konfession, Sprache usw.). Siehe dazu Kapitel 6.
- 44 Siehe z.B. die Abbildungen im Fonds «21 Ph, b 112-114» und «10 Ph, FQ 2/300-620» im Staatsarchiv Sitten. Hier zeigen von 70 Fotografien deren 36 Frauen in ihren Trachten, auf Maultieren oder bei den Feldarbeiten; Männer sind auf 4 Ansichtskarten, in der Tracht auf einer Ansichtskarte zu sehen. Dieser Sachverhalt wird auch bestätigt bei Gaspoz, Bernadette: Le Val d'Hérens à la belle époque. Genève 1994.
- 45 Dieser Vorgang fand kaum quellenmässigen Niederschlag. Selbst Untersuchungen, die das Val d'Hérens zum Untersuchungsgebiet wählten, regionale Identifikationsprozesse erhellen wollten und von einer *vocation emblématique du costume* sprachen, vermochten den etappenweisen Verlauf nicht konkret zu rekonstruieren. Centlivres, Pierre et al.: Appartenance régionale et processus de l'identification. In: Bassand, Michel (Hg.): L'identité régionale. Contributions à l'étude des aspects culturels du développement régional. Saint-Saphorin 1981, S.233-272, hier S.245ff.
- 46 Ein solches Beispiel ist die Schrift: Evolène - Val d'Hérens. Développement sans destruction. Martigny, o.J. [1982].
- 47 Engelhardt, Moritz Christian: Naturschilderungen, Sittenzüge und wissenschaftliche Bemerkungen aus den höchsten Schweizer-Alpen, besonders in Süd-Wallis und Graubünden. Basel 1840, S.114f.
- 48 Rütimeyer, Leopold: Über einige archaische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen. In: SAVK 20/1916, S.283-372, hier S.287.
- 49 Stettler, Otto: Grächen. Ein Walliser Bergdorf. In: Die Alpen. Monatsschrift des Schweizer Alpenclub 9/1928, S.321-344, hier S.329.
- 50 Morand Joseph (*1932), Evolène: Die Störshuhmacher seien im vergangenen Jahrhundert mit *tommes* und *viande* (Käse und Fleisch) entlohnt worden. Beytrison Antoine (*1909), Evolène: Es hiess, die Holzkohle für den Dorfschmied sei früher im Wald unterhalb Lanna gebrannt worden. Tatsächlich habe man dort beim Strassenbau die Spuren der Kohlenmeiler gefunden.
- 51 Auch Mathieu nennt bei der Frage der Autarkie das Streben nach Selbstversorgung als Charakteristikum im inneralpinen Raum. Das Klischee der autarken Berggebiete aber sei durch die intensive Industrialisierung des Flachlandes seit dem 19. Jahrhundert bedingt, die eine Kluft zwischen Berggebiet und Flachland schuf, welche in dieser Art während der Frühen Neuzeit nicht existierte. Mathieu, Jon: Eine Agrargeschichte der inneren Alpen. Graubünden, Tessin, Wallis. 1500-1800. Zürich 1992, S.56ff., S.308.
- 52 Zu den Ursachen der alpinen Krise in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zählt Niederer den Bau der Alpenstrassen und später -bahnen, die den Passverkehr zum Erliegen bringen und eine zentrale Verdienstmöglichkeit eliminieren. Nebst dem Ausbau der Verkehrswege bewirkt auch die frühe Industrialisierung eine erste Abkehr von der Selbstversorgung; feuchte und kalte Jahre führten zu Gletschervorstössen und schlechten Ernteerträgen; zu den Folgen gehören die Zunahme der Binnenwanderung und der Emigration nach Übersee. Niederer, Arnold: Traditionelle Wirtschafts- und Kulturformen in den Alpen. In: Anderegg, Klaus; Bätzing, Werner (Hg.): Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Ausgewählte Arbeiten aus den Jahren 1956 bis 1991. Bern/Stuttgart/Wien 1993, S.147-264, hier S.149. Richard Weiss bemerkte, dass sich «die politische Gewichtsverteilung ... in der neuen Eidgenossenschaft in einer für die Alpenbauern tragischen Weise verschoben» habe; ferner weist er darauf hin, wie das Mittelland dank Technik und vereinsmässiger Organisation die Alpengebiete auch auf dem Gebiet der «typisch alpinen» Sportarten (z.B. Schwingen) überholt habe. Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Zürich 1946, S.108, S.186f. In drei Phasen (ab 1850, 1920er Jahre und ab 1950) sieht Bätzing den Zusammenbruch alpiner Wirtschaft und Kultur in der Schweiz, wobei er nebst wirtschaftlichen auch soziokulturelle Aspekte in Rechnung stellt (in der Stadt höherer Verdienst bei kürzerer Arbeitszeit, bessere Ausbildungsmöglichkeit, Freizeitangebot, individuelle Freiheiten usw.). Bätzing, Werner: Die Alpen. Entstehung und Gefährdung einer europäischen Kulturlandschaft. München 1991, S.92f, S.105. Ferner wären nebst dem für die Schweizer Alpenkantone folgenschweren Verbot der Solddienste die Rahmenbedingungen der allgemeinen Krise ländlicher Gebiete Europas im Industrialisierungsprozess zu berücksichtigen.
- Zur Auswanderung aus der Gemeinde Evolène oder aus Hérens siehe: Schmolke-Mellwig, Margrit: Das Wirtschaftsleben eines Hochgebirgsortes im romanischen Wallis (Evolène, Eringertal). In: Volkstum und Kultur der Romanen, XV. Jg., Heft 1/2, 1942. Fankhauser, F.: Aus der Walliser Volkskunde des 18. Jahrhunderts. In: Festschrift Louis Gauchat, Aarau 1926, S.398-434, hier S.408. Im Sommer arbeiteten zahlreiche Männer von Mase als Sennen und Hirten in Savoyen. Im Jahre 1925 zählte Fankhauser deren 43, für St. Martin nennt er sogar die Zahl von üblicherweise 80 nach Savoyen Migrierenden (die Gemeinde zählte 1910 877, 1920 953 und 1930 1070 Einwohner).
- Joseph Morand (*1932), Evolène: Mein Vater ging bis in die Zeit des Ersten [?] Weltkrieges auf die Alpen. Zu Fuss marschierte er nach Sitten hinunter, dann im Zug bis Martigny und zu Fuss über den Grossen St. Bernhard zu den Alpen. Er arbeitete drei Monate und erhielt vier Goldstücke zu 20 Franken. *Ici, c'étaient les femmes qui faisaient le foin*. Und heute machen Portugiesen oder Spanier hier auf unseren Alpen den Käse.
- Henri Morand (*1904), Evolène: Viele gingen im Sommer für zwei, drei Monate fort, um im Aostatal oder in Savoyen auf den Alpen zu arbeiten. Mein Vater und einige andere fuhrten im Zug von Sitten nach Martinach, stiegen zu Fuss über den Grossen St. Bernhard oder den Col de Fenêtre nach Aosta, von dort auf den

- Kleinen St. Bernhard, dann auf die Alpen von Tigne, Bourg St. Maurice und so weiter. Sie blieben Juli, August und September. Hier hatte man kein Geld, dort verdienten sie immerhin etwas. Auch ich ging, als ich jung war. Zuerst blieb ich ein Jahr in der Gegend von Beaune. Da waren mein Bruder und meine Schwester in einem Schloss. Ich war meistens draussen, besorgte den Garten und so. Meine Schwester machte die Zimmer. Der Bruder half in der Küche und auch sonst. Man machte überhaupt alle Arbeiten. Was man verdiente, schickte man nach Hause. *Nous, on parlait pour la famille!*
Beytrison Antoine (* 1909), Evolène: Von 1932 bis 1938 ging ich jedes Jahr nach Tigne, um in den Alpen zu arbeiten. Wir hatten beim Käsen, Ausmistern der Ställe, beim Vieh zu helfen. Zweieinhalb Monate blieben wir da. Als ich 1932 ging, kamen 16 Evolener mit. Mit dem Camion fuhren wir bis Sitten hinunter. Dann überquerten wir den Grossen und den Kleinen St. Bernhard. Acht waren wir auf der gleichen Alp, je vier auf zwei anderen Alpen.
Julienne Beytrison-Chevrier (* 1919), Evolène: Da gingen manchmal 25 Evolener! Und wir [Frauen] haben geheut. Oft habe ich gemäht.
- 53 *Chronique romande*. In: *Au foyer romand. Etrennes littéraires pour 1904*. Lausanne 1904, S. 19. Zitiert nach Clavien, Alain: Valais, identité nationale et «industrie des étrangers», 1900-1914. In: *Le Valais et les étrangers XIXe - XXe*. Sion 1992, S. 247-168, hier S. 260 (Groupe valaisan des sciences humaines, 5).
- 54 In Auswahl seien genannt: Münster, Sebastian: *Cosmographia*. Beschreibung aller Lender. 3. Aufl. Basel 1546. Stumpf, Johannes: *Gemeiner löblicher Eydgnosschaft Stetten, Landen und Voelckerer Cronik*. Zürich 1548. Simler, Josias: *Vallesiae Descriptio*. Zürich 1574. Coxie, William: *Voyage en Suisse*. 3 Bde., Paris 1790. Ebel, J.G.: *Anleitung auf nützlichste und genussvollste Art in der Schweiz zu reisen*. Zürich 1793. Meyer, Johann Rudolf und Hieronymus: *Reise auf den Jungfrau-Gletscher und Ersteigung seines Gipfels*. Aarau 1811. Schiner, Hildebrand: *Description du département du Simplon*. Sion 1812. Bridel, Philippe: *Essai statistique sur le Canton du Valais*. Zürich 1820, Reprint Genève 1978. Freymond, Jean Jacques: *L'aveugle du Jorat ou mémoires d'un officier vaudois, atteint de cécité*. Lausanne, o.J. [um 1829/30; mit einem längeren Bericht aus Lötschen von 1798/99]. Boedeker, Carl: *Die Schweiz. Handbüchlein für Reisende*. Koblenz 1844 [und folgende Jahrgänge]. Furrer, Sigismund: *Statistik von Wallis*. Sitten 1852.
- 55 Zu den wichtigsten Titeln gehören: Hugi, Franz Joseph: *Naturhistorische Alpenreise*. Solothurn 1830. Ulrich, Melchior: *Das Lötschental, der Monte Leone, der Portiengrat und die Diablerets*. Zürich 1851. Von Fellenberg, Edmund: *Itinerarium für das Exkursionsgebiet des SAC für die Jahre 1882 und 1883*. Bern 1882. Wolf, Ferdinand] O[ito]: *Wallis und Chamonix*. Heft IV: *Lötschen und Leukerbad*. Zürich o.J. [1885]. Meyer von Knonau, Gerold: *Geschichtliches über das Lötschental*. In: *Jahrbuch des SAC 20/1884-1885*, S. 1-36. Zürich 1885. Trolliet, Marie: *Un vieux pays. Croquis valaisan*. Lausanne 1889. Baud-Bovy, Daniel: *A travers les Alpes*. Neuchâtel 1899. Berber, B.: *Une visite dans le Lötschental*. Genève 1908. Canetti, Elias: *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*. München/Wien 1977, S. 350ff. [darin ein Besuch des Tales im Jahre 1920].
- 56 Dazu Niederer: «So haben sich z. B. in manchen Teilen der Alpen die im Mittelalter und vielleicht schon früher entstandenen Notgemeinschaften, die später zu kommunalen Realverbänden wurden, mit relativ unwesentlichen Änderungen durch manche Herrschaftswechsel, konfessionelle Umwälzungen, Kriege und Revolutionen bis in unser Jahrhundert hinein erhalten.» Niederer, Arnold: *Die alpine Alltagskultur zwischen Routine und der Adaptation von Neuerungen*. In: Anderegg, Klaus; Bätzing, Werner [wie

- Anm. 52], S. 116-138, hier S. 116 [Erstausgabe in SZG 29/1 1979 S. 233-255].
- 57 Auch als Speck- oder Lavezstein (pierre allaire) bekannt; zum Bau der Öfen in der rauchfreien Stube.
- 58 Maurice Agulhon bezeichnete die Bauern als die «catégorie sociale qui pose les problèmes les plus délicats», gelangte aber zu einer differenzierten Unterscheidung der verschiedenen bäuerlichen Gruppen und ihrer Beziehungen. Agulhon, Maurice: *La vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution*. Paris 1970, S. 153ff. Für eine nordportugiesische Gemeinde schloss Jorge Dias anhand kollektivistischer Arbeitsvorgänge auf soziale Gleichheit. Dias, Jorge: *Vilarinho da Furna, uma aldeia comunitaria*. Porto 1948. Ders.: *Rio de Onor: Comunitarismo agropastoril*. Porto 1953. Eine spätere Untersuchung stellte dies als Trugschluss heraus; Brian Juan O'Neill widerlegte die «Legende» des ökonomischen Egalitarismus mit einer empirischen Untersuchung. O'Neill, Brian Juan: *Social inequality in a portuguese hamlet. Land, late marriage and bastardy 1870-1978*. Cambridge 1987. Das bis in wissenschaftliche Arbeiten hinein feststellbare Zerrbild von einer *konfliktlosen Gemeinschaft* korrigierte Könenkamp am Beispiel der Vierlande. Könenkamp, Wolf-Dieter: *Wirtschaft, Gesellschaft und Kleidungsstil in den Vierlanden während des 18. und 19. Jahrhunderts. Zur Situation einer Tracht*. Göttingen 1978, S. 53ff. Das Ausklammern *soziologischer Fragestellungen* sah Niederer auch auf der Ebene Gemeinde-Staat als eines der Charakteristika wissenschaftlicher Forschungen im Alpenraum: «Man sah die alpinen Gemeinden als sich selbst genügende Mikrokosmen und übersah sowohl die internen Ungleichheiten und Spannungen sowie die oft konfliktuellen Beziehungen zum übergeordneten Staat.» Niederer, Arnold: *Volkskundliche und völkerkundliche Forschung im Alpenraum. Ein Überblick*. In: Anderegg, Klaus; Bätzing, Werner [wie Anm. 52], S. 280-286, hier S. 281. Als Reflex auf die Idealisierungen können auch die Konfliktstudien gesehen werden, von denen mehrere im Wallis durchgeführt wurden; siehe die Zusammenfassung bei Suzanne Chappaz: *Recherches ethnologiques actuelles dans les Alpes (Suisse romande)*. In: *SEG-Information 1985/2*, S. 3-12. Vgl. Gerber, Fritz: *Wandel im ländlichen Leben. Eine sozial-ökonomische und sozial-psychologische Untersuchung in fünf Gemeinden des Oberemmentales*. Bern/Frankfurt am Main 1974, S. 30f. [Europäische Hochschulschriften Reihe XXIX, Sozialökonomie, Bd. 1].
- 59 Zum Beispiel bei Müller, Carl: *Volksmedizinisch-geburthilfliche Aufzeichnungen aus dem Lötschental*. Bern/Stuttgart/Wien 1969, S. 112, vgl. auch S. 129 (Berner Beiträge zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, NF Bd. 3).
- 60 Dafür sind Malerkolonien besonders aufschlussreiche Beispiele. Bausinger bemerkt etwa für Betzingen, dessen Tracht sich fernab der Zentren bewahrt haben soll, dass gerade der Kontakt mit Malern und Fotografen im 19. Jahrhundert die Tracht zumindest erhielt, vielleicht sogar malerischer gestaltete. Bausinger, Hermann: *Identität*. In: Ders.; Jeggle, Utz; Korff, Gottfried; Scharfe, Martin: *Grundzüge der Volkskunde*. Darmstadt, 2. Auflage 1989, S. 204-262, hier S. 233f.
- 61 Dasselbe gilt für die Malerei: «Pour les artistes ruralistes qui y séjournent, le Valais est le lieu réel d'une pérennité et d'une stabilité imaginaires. Les traditions et les rites y abolissent presque le temps. L'éternité de la communauté villageoise y transcende la durée limitée de l'incarnation individuelle.» Dubuis, Catherine; Ruedin, Pascal; Marguerite Burnat-Provins. *Ecrivaine et peintre (1872-1952)*. Lausanne 1994, S. 34.
- 62 Ebenso kannte der Aufbau der vielgelesenen volkskundlichen Ortsmonographien an erster Stelle die topographische Erfassung eines Untersuchungsgebietes, um auf der petrifizierten Infrastruktur

- das Gerüst der gesellschaftlichen Erscheinungen – oder zumindest derjenigen, die man als volkskundlich relevant erachtete – zu erstellen.
- 63 Eine Gleichsetzung, die Thomas Antonietti und Marie Claude Morand für die aktuelle Tourisuskritik feststellten: «Spürbar wird hier eine ökologisch bestimmte Sichtweise auf die Kultur bzw. eine Gleichsetzung von Naturschutz und Kulturschutz: Wenn das alpine Ökosystem ein sehr sensibles Gebilde ist, dann muss auch die dortige Kultur dergestalt sein.» Antonietti, Thomas; Morand, Marie Claude: *Tourismus und Gesellschaft*. In: Dies. (Hg.): *Tourismus und kultureller Wandel*. Wallis 1950-1990. Sitten 1993, S.9-16 (Kantonales Museum für Geschichte und Ethnographie Valère, Forschungsstelle für regionale Gegenwartsethnologie, Ethnologische Reihe, Bd. 3).
 - 64 Bereits in den Beschreibungen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts korreliert - wohl in der Nachfolge Hallers - die Topographie mit der Lebensart der Bergbewohner. Vgl. Kilani, Mondher (wie Anm.3), S.33.
 - 65 Niederer, Arnold: Traditionelle Wirtschafts- und Kulturformen in den Alpen. In: Anderegg, Klaus; Bötzing, Werner (wie Anm.52), S.148.
 - 66 Nachdem die Bundesverfassung schon 1848 neue Militärkapitulationen untersagt hatte, enthielt das Bundesgesetz vom 30. Juli 1859 das definitive Verbot des Heeresdienstes im Ausland.
 - 67 Erste archivalische Nachrichten über das «brauchtümliche» Auftreten von Soldaten in Lötschen datieren aus dem ausgehenden 18. Jahrhundert. Siehe: Antonietti, Thomas; Seeberger, Marcus: Die Herrgottsgrenadiere. Ursprung und Phänomen eines Brauchtums / Les «Grenadiers du Bon Dieu». Origine et formes d'une coutume. Publikation zur gleichnamigen Ausstellung des Lötschentaler Museums, Kippel 1988, S.31. Im Gemeindearchiv von Blatten finden sich Archivalien, die das Aufziehen der Soldaten an Festtagen für die 1820er Jahre belegen. Freundl. Mitt. Hans Kalbermatten, Blatten.
 - 68 Gantner, Theo: Regional-Stereotypik und Emblemcharakter bei Sachgütern. In: *Jahrbuch für Volkskunde* 1992, S.116-124, hier S.117. Zum Anlass von 1898 siehe Kp.4.4.
 - 69 Von Fellenberg, Edmund (wie Anm.55), S.135.
 - 70 Enzensberger, Hans Magnus: Eine Theorie des Tourismus. In: Ders.: *Einzelheiten I. Bewusstseins-Industrie*. Frankfurt a. M., 8.Aufl. 1973, S.179-205, hier S.196.
 - 71 Kaltbrunner, D.: Der Beobachter. Allgemeine Anleitung zu Beobachtungen über Land und Leute. Für Touristen, Exkursionisten und Forschungsreisende. Zürich 1882, S.VI, S.11 [erste deutsche Ausgabe des bekannten *Manuel du Voyageur*, das der Schweizer Geograph David Kaltbrunner 1879 in Zürich veröffentlicht hatte].
 - 72 Der Wert einer Reise liege im Bildungsgewinn. Dieser sei «...nicht gebunden an die Reisen in ferne Länder, welche immer ein Privilegium verhältnismässig Weniger sein werden; er kann vielmehr den Touren und Exkursionen, die fast Jedermann in seiner näheren und entfernteren Umgebung zu unternehmen Gelegenheit hat, ebenfalls zukommen,...». Kaltbrunner, D. (wie Anm.71), S. VI.
 - 73 Strackley 1876 vor der britischen geographischen Gesellschaft. Nach Kaltbrunner, D. (wie Anm.71), S.7.
 - 74 Hartmann, Andreas: Die Anfänge der Volkskunde. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): *Grundriss der Volkskunde*. 2.Aufl., Berlin 1994, S.9-30, hier S.17.
 - 75 Unter Berufung auf Rogge fordert Lauterbach einen subjekt-orientierten Forschungsansatz. Die Frage, ob und weshalb sich die Reisenden dem Diktat der Reiseführer unterwerfen, sei von den alltäglichen Handlungsstrukturen der Rezipienten ausgehend zu beantworten. Lauterbach, Burkhardt (wie Anm.1), S.229.
 - 76 In wesentlichen Punkten stimmen die Attraktionen damaliger Reiseziele noch mit den heutigen überein. Aus einer 1985 in den 12 Staaten der EG durchgeführten Umfrage («...quels sont les éléments qui, à vos yeux, personnellement, sont les plus attirants pour un lieu ou une région de vacances») resultierte folgende Reihenfolge: curiosités naturelles 58%, paysages intacts 37%, faible coût de vie 34%, monuments et musées 28%, depaysement 26%, hôtels confortables 26%, distractions 23%, sports 14%. Aus: Mermet, Gérard: *Euroscopie*. Paris 1991, S.360.
 - 77 Kaltbrunner, D. (wie Anm.71), S.218f.
 - 78 Zu den Apodemiken (Methodenlehren des Reisens) des 16. bis 18. Jahrhunderts und ihren Wirkungen auf die Reiseberichte und die frühe Volkskunde siehe Hartmann, Andreas (wie Anm.74), S.13.
 - 79 Bausinger, Hermann: *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart 1961, S.94ff, hier S.97.
 - 80 Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main 1964, S. 60f.
 - 81 Marc Augé: Un ethnologue à Euro Disneyland. In: *Le Monde diplomatique* No.469, août 1992, S.18f. Paris.
 - 82 Gyr, Ueli: Touristenverhalten und Symbolstrukturen. Zur Typik des organisierten Erlebniskonsums. In: Pöttler, Burkhard; Kammerhofer-Aggermann, Ulrike (Hg.): *Tourismus und Regionalkultur*. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg. Wien 1994, S.41-56, hier S.41f., S.50.
 - 83 Der Begriff wurde geprägt durch Burkhardt, Heinrich: *Zur Psychologie der Erlebnissage*. Zürich 1951, S.60f.
 - 84 Rolshoven, Johanna: Provencebild mit Lavendel. Die Kulturgeschichte eines Duftes in seiner Region. Bremen 1991, S.248f, S.334f. Siehe auch: Niederer, Arnold: Sitten, Bräuche und Traditionen als Faktoren der regionalen Identität. In: Brugger, Ernst A. et al. (Hg.): *Umbruch im Berggebiet*. Bern/Stuttgart 1984, S.797-808.
 - 85 Über den Zusammenbruch regional geschlossener Wirtschaftsräume und der bisherigen tempospatialen Orientierung durch die Eisenbahn siehe Schivelbusch, Wolfgang: *Geschichte der Eisenbahnreise*. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert. Frankfurt a. M., 2.Aufl. 1989, S.35, S.118.
 - 86 Siehe Köstlin, Konrad: Reisen, regionale Kultur und die Moderne. Wie die Menschen modern wurden, das Reisen lernten und dabei die Region entdeckten. In: Pöttler, Burkhard; Kammerhofer-Aggermann, Ulrike (wie Anm.82), S.11-24, S.15ff.
 - 87 Bauche, Ulrich: Reaktionen auf städtische Kulturvermittlung, dargestellt an Beispielen aus dem Hamburger Umland. In: Wiegmann, Günter (Hg.): *Kulturelle StadtLand-Beziehungen in der Neuzeit*. Münster 1978, S.159-174, hier S.171f.
 - 88 Köstlin, Konrad (wie Anm. 86), S.18.
 - 89 Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1987, S.21.
 - 90 Rolshoven, Johanna (wie Anm.84), S.318.
 - 91 Gyr, Ueli (wie Anm.82), S.46f. Als Beispiele nennt Gyr unter anderem: «Schöne Landschaften globalisieren 'Natur', Regierungsgebäude 'Macht', Tempelbauten und Kirchen 'Religion', Bilderschätze 'hohe Kunst', Prominentenviertel und Luxusjachten 'Reichtum', Volksmusik 'Musikalität', um nur einige Interpretationselemente zu nennen.» Siehe auch Gyr, Ueli: Touristenkultur und Reisealltag. Volkskundlicher Nachholbedarf in der Tourismusforschung. In: *ZfV* 84/1988, S.224-239.
 - 92 Wiegmann, Günter; Zender, Matthias; Heilfurth, Gerhard: *Volkskunde*. Berlin 1977, S.103 (Grundlagen der Germanistik, 12).
 - 93 Regionaltypisches korrespondierte in der Folge der Binnenmigration mit den Bedürfnislagen der noch vor der Jahrhundertwende in den grösseren Schweizerstädten gegründeten Heimatvereine und dann mit der Demokratisierung des Tourismus in der Zwischenkriegszeit (Einführung der ersten gesetzlich verankerten Ferientage in der Schweiz). Hugger, Paul: Heimatvereine in der Schweiz. Zu ihrer Bedeutung für die sekundäre Integration der städtischen

- Bevölkerung. In: SAVk 85/1989, S. 153-181. Walther, Alfred: Die touristische Binnenkonjunktur des zweiten Weltkrieges und ihre Bestimmungsgründe. Diss., Bern 1948. Am Beispiel des Bretagne-Stereotyps resümiert Catherine Bertho für die Zeit zwischen 1880 und 1910: «Le nouveau public du stéréotype régional est largement fourni par le peuple ouvrier ou la toute petite bourgeoisie issue de l'exode rural, qu'ils soient installés à Paris ou dans les villes-relais comme Rennes ou Le Mans. 1880-1910, c'est justement l'époque où l'exode rural connaît son apogée pour la Bretagne.» Bertho, Catherine (wie Anm. 2), S. 62.
- 94 Infolge Rückgangs der ausländischen Kundschaft (bzw. deren Ausbleibens während des Krieges) richtete sich die touristische Werbung auf ein schweizerisches Publikum aus; vgl. auch das Gedankengut der «Geistigen Landesverteidigung» und den Ruralismus der Zwischenkriegsjahre mit Aufschwung der Trachtenbewegung (Kap. 4.4).
- 95 Rolshoven, Johanna: Der Blick aufs Meer. Facetten und Spiegelungen volkskundlicher Affekte. In: ZfV 11/1993, S. 191-212, hier S. 208.
- 96 Vgl. Gantner, Theo: Der Festumzug. Ein volkskundlicher Beitrag zum Festwesen des 19. Jahrhunderts in der Schweiz. Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde, Sonderausstellung, Basel 1970.
- 97 Bei Veranstaltungen ausserhalb des Tales (z.B. Gewerbeausstellungen mit Ehrengast Lötschental; beim Brauchtumsumzug zur 700-Jahrfeier der Eidgenossenschaft 1991 in der Innerschweiz) treten in der Regel die *Tschägäggättä* auf. Zur Feier des 175jährigen Eintritts des Wallis in die Eidgenossenschaft 1990 in Sitten jedoch war das Lötschental mit den *Herrgottsgrenadiere*n vertreten (Walliser Bote, 23.06.1990, S. 8).
- 98 Gewichtsverschiebungen innerhalb eines verfestigten Rahmens regionaler Zuschreibungen stellten mehrere Autoren fest. Für die *Région des Maures* (Provence) wurden bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts örtliche Produktion und Gewerbetreibende hervorgehoben. Nach dem Niedergang des Gewerbes kommt es zu neuen Zuschreibungen (Archaismen, aber auch ästhetische Inhalte), die den aufkommenden touristischen Interessen entsprechen. Chamboredon, Jean-Claude; Mejean, Annie (wie Anm. 4), S. 36ff. Vergleichbare Verlagerungen («glissement symbolique») beobachtete auch Catherine Bertho innerhalb der Stereotype zur Bretagne (wie Anm. 2), S. 49.
- 99 Morand, Marie Claude: Notre beau Valais: Le rôle de la production artistique 'étrangère' dans la construction de l'identité culturelle valaisanne. In: Le Valais et les étrangers XIXe-XXe. Sion 1992, S. 191-246, hier S. 194ff. (Groupe valaisan de sciences humaines, 5).
- 100 Madic, Flora: Von der Tracht zur Eintracht eines Naturreservates. Der Ferienprospekt am Beispiel Riederalp und Verbier. In: Antoniotti, Thomas; Morand, Marie Claude (wie Anm. 63), S. 111-129. Antoniotti, Thomas: Zur Ästhetik des Tourismus - Manifestationen der Freizeitindustrie in Crans-Montana und Zermatt. In: Ders.; Morand, Marie Claude (wie Anm. 63), S. 63-91.
- 101 Raboud-Schüle, Isabelle: Ferien und Wein im Wallis. In: Antoniotti, Thomas; Morand, Marie Claude (wie Anm. 63), S. 131-148.
- 102 Die Entwicklung der Reiseliteratur wird auf kantonaler Ebene statistisch erfasst; die vermittelten Bilder werden bezüglich der im voraus geprägten Vorstellungen der Autoren analysiert. Die Frage nach den Schwerpunkten der Regionalspezifik fokussiert vor allem die Topoi aus der natürlichen Umwelt (Topographie des Kantons u.a.m.). Mévillat, E.: Une image identitaire alpine à travers les récits de voyages, XVIIIe-XIXe siècles. In: Revue de Géographie Alpine 83/1995, S. 67-87. Freundl. Hinweis Ernst J. Huber, Basel.
- 103 Kilani, Mondher (wie Anm. 3).
- 104 «...mit dem scharfen Beobachten dessen, was sich gerade bietet, ist wenig gethan. Zu beobachten, was man findet, ist leicht, aber das zu finden, was man beobachten will, das ist die feinere Kunst.» Riehl, Wilhelm Heinrich: Wanderbuch als zweiter Theil zu «Land und Leute». In: Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik, Bd. 4, Stuttgart 1869², S. 12f.

«Viele Reisende und Dichter kamen hierher, in dieses von der Natur verwöhnte Tal und beschrieben eine aussergewöhnliche Landschaft mit den typischen Walliser Dörfern, wo die Tradition in den bunten Trachten weiterlebt.»

Val d'Hérens, Valais. Informations 1993 - 1994
[Gemeinsamer Prospekt der Verkehrsvereine Arolla, Evolène, La Sage, Les Haudères, Mase, Nax, Saint-Martin, Vernamiège, Thyon 2000/Les Collons, Mayens de Sion, Vallée de la Dixence], Sion 1993.

4.3 Segmente der «Volkskultur» in «Heimatkunst» und «Heimatliteratur»

Dass Maler und Schriftsteller massgeblich auf die Entwicklung lokaler und regionaler Volkskultur einwirken konnten und weiter deren Vermittlung in die bürgerliche Stube beeinflussten, ist in der Volkskunde unbestritten. Die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit Malerei und Literatur aber – und davon nimmt sich der Schreibende nicht aus – steht bei Volkskundlerinnen und Volkskundern oft im Kontrast zum Mass an Ausbildung in den entsprechenden Fächern. Über die Grenzen der folgenden Skizze bin ich mir im klaren und versuche, «Heimatkunst» und «Heimatliteratur» als Medien zu erfassen, die «typische» Bilder lokaler oder regionaler Kulturen vermitteln. Auch wäre die Frage der Typisierung im konkreten Fall der beiden Untersuchungsgebiete ohne diese (aus der Sicht der Literatur- und der Kunstgeschichte zwar fragmentarischen) Ausführungen zu unvollständig behandelt.

Produktion und Nachfrage von «Heimatkunst» und «Heimatliteratur» werden in der Regel auf einige wenige Schlagworte wie Mechanisierung der Landwirtschaft und Landflucht, Zunahme der Arbeiterschaft und Verstädterung, Technisierung und Bürokratisierung des Alltags zurückgeführt, also in Abhängigkeit von der Modernisierung im 19. Jahrhundert gesehen. Ob eine (nicht immer explizit genannte) Kompensation als Erklärung gelten kann, ist unten zu diskutieren (Kap.4.4.1). Während der Begriff der Heimatliteratur fast ausschliesslich den Heimatroman meint, beinhaltet Heimatkunst als umfassendere Bezeichnung neben den bildlichen Darstellungen auch Gegenstände wie Stickereien, Möbel, Keramik. Beiden

ist gemeinsam, dass sie – zusammen mit Heimatschutzbewegung, Trachtenvereinigung, Geschichtsvereinen – «das Bild einer glücklichen Gegenwart zur entseelten grauen Farblosigkeit der Städte» entwerfen; gesamthaft verkennen diese Strömungen die Unterschiede innerhalb der «so ausdrücklich an Besitz orientierten Sozialgruppe» des «Bauernstandes»¹, misstrauen dem Städtischen und Industriellen, verkennen die Mühsal bäuerlichen Arbeitens und Wohnens und verklären brauchwürdige Ausnahmesituationen. Der Fiktion einer heilen und konfliktfreien Welt, der Ausblendung sozialer Disharmonie mag, wie im Falle der wissenschaftlichen und der touristischen Literatur, das «hygienisierende» Bemühen urbaner Kreise gegenüber dem Land zugrunde liegen. Ein solches äussert sich auf konkreter Ebene z.B. in der Lancierung von Zuchtverbänden für Viehrassen, in den Initiativen für Alpmeliorationen oder den Bestrebungen um eine bessere medizinische Versorgung für die Bergbevölkerung; auf einer abstrakteren Ebene etwa in den Zuschreibungen psychischer Reinheit an die Bergler anstelle des realen Schmutzes in ihren Dörfern². Nichts anderes stellt letztlich die Perzeption der Bevölkerung über «malerische Trachten», «uralte Fastnachtsbräuche», «Volkskunst» und ähnliche Kategorien dar, wie die Beobachtung der Reiseliteratur bereits zeigte. Diese zugleich selektive Wahrnehmung als eines der Merkmale der Sichtweise städtischer Kreise auf das ländliche Umfeld hat Pascal Ruedin am Beispiel schweizerischer Genremalerei pointiert zusammengefasst:

«Ainsi censurée, la ruralité est reconstruite comme une harmonie close et atemporelle où non seulement le travail, la maladie et la pauvreté, mais encore les signes précurseurs de la modernité (tourisme, matériaux, habillement, techniques) n'existeraient pas. Un système de représentation sélectif se donne donc comme globalité.»³

Aus der Vielzahl von Belegen für diesen selektiven Blick beschränke ich mich auf eine einschlägige Passage, die die schwäbischen Volkslebensbilder des 19. Jahrhunderts betrifft und von Johann Baptist Pflug (1785-1866) stammt: «Ich besuchte ... fleissig Tanzbelustigungen und Volks-

festivitäten aller Art und fühlte mich dadurch erst recht in dieses Treiben ein. Doch suchte ich mir nur die schönsten Partien aus und vermied das Anstössige.»⁴ Bei der schwierig zu beantwortenden Frage, inwieweit sich Zeitgenossen dieser gravierenden Täuschung (und Selbsttäuschung) bewusst waren, verwies Spiess – um beim Beispiel der Genremalerei zu bleiben – auf Skizzen, die im Vergleich zu den vollendeten Gemälden «einen weit höheren Grad an Realistik» aufweisen und «eine Ahnung von den Armseligkeiten des ländlichen Daseins» offenbaren⁵. Wenn in der Folge «die Freude am Bäuerischen und Derben» in den fertigen Aufträgen für die gutbürgerliche Stube «geläutert und gezähmt» erscheint, mögen dafür kaum technische Probleme verantwortlich zeichnen. Doch geht es im folgenden weder um die Auslotung solcher Defizite noch um eine kunsthistorische oder literaturgeschichtliche Beurteilung. Vielmehr versuche ich nachzuzeichnen, welche Klischees Heimatkunst und Heimatliteratur auf einer regionalen oder lokalen Ebene transportierten und welchen überindividuellen Bedürfnislagen sie damit entsprachen.

4.3.1 Die Frage der Heimatliteratur

Bei der Bearbeitung der Fragen zur Heimatliteratur stellte sich der lokale Rahmen als eine zu kleine Untersuchungsgrösse heraus. Die literarische Produktion betreffend die beiden Täler Hérens und Lötschen war und ist nur schwach entwickelt; für die Herausbildung eines örtlichen Selbstbewusstseins spielte die schreibende Zunft (im Gegensatz zu Raron mit dem Grab Rilkes oder beispielsweise dem Wirken Zuckmayers in Saas-Fee) kaum eine Rolle. Im Falle Lötschens beschränkt sich die lokale Heimatliteratur im wesentlichen auf drei belletristische Werke Hedwig Annelers und zwei weitere Titel⁶; eine gewisse Ausstrahlung⁷ ist den Romanen Gustav Renkers zuzugestehen, von denen zwei im Tal spielen⁸. Als Maurice Chappaz die Maskenfotografien Nyfellers, mit der Freiheit des Schriftstellers kommentiert, publizierte⁹, war der My-

thos der Maskenlandschaft Lötschen längst gefestigt. Eher lässt sich ein frühes Einschwenken auf ortsspezifische Erscheinungen im Falle des Val d'Hérens beobachten. «Im Festspieltheater Mézières schuf René Morax nach 1903 so etwas wie ein waadtländisches Bayreuth», charakterisiert der Historiker Hans von Greyerz die Bedeutung Morax' im kulturellen Leben der Romandie um die Jahrhundertwende¹⁰. 1937 machte der Waadtländer Schriftsteller, der sich wie viele andere Künstler während der Sommermonate wiederholt in Evolène aufhielt, mit seinem Roman «La servante d'Evolène» das Dorf und dessen Trachten in der ganzen Westschweiz bekannt¹¹. In eine sublimale alpine Landschaft und in ein idealisiertes bäuerliches Leben stellte Morax eine Handlung, die den Gegensatz von Aufopferung und Egoismus, Religiosität und Materialismus moralisierend hervorkehrte. Pathetisch überhöht wurde eine (bezeichnenderweise weibliche) Selbstlosigkeit; «La servante d'Evolène» steht als Indikator für die in der Geistigen Landesverteidigung propagierten Wertkategorien. Auf einer konkreteren Ebene verhalf das Drama dem Mythos der Evolener Frauen und ihrer Trachten zu weiterer Verfestigung. «Il était question de transporter le spectacle à Paris, à l'occasion de l'Exposition universelle» – was auch geschah und drei Vorstellungen in Paris nach sich zog, wie in der regionalen Presse heute noch stolz festgehalten wird¹². 1939 wurde das Stück in Zürich im Rahmen der Landesausstellung aufgeführt. Seither fanden verschiedene Aufführungen auf lokalen und regionalen Bühnen statt¹³; zum 50jährigen Entstehen wurde eine Jubiläumsaufführung vorgeschlagen. Ebenso rückte das Drama «Les fileuses d'Hérens» von Pierre Vallette die Eringer Frauen ins Zentrum¹⁴. Die Erstaufführung des Stücks fand unter Beteiligung von Amateuren und Halbamateuren im *Casino-Théâtre de Sierre* 1939 statt. Alle Darstellenden trugen die Tracht; inhaltlich entsprach das Drama den Werten, die bereits «La servante d'Evolène» bestimmt hatten.

Die angeführten Werke täuschen nicht darüber hinweg, dass der Literatur – ganz im Gegensatz zur Tätigkeit der Wissenschaftler, der



Abb.68: Jean Morax: «Servante d'Evolène», aus der Programmzeitschrift des gleichnamigen Theaters von René Morax, 1939 (Erstaufführung 1937).

Maler oder der touristischen Kreise – beim Prozess der Typisierung im lokalen Rahmen ein geringer Stellenwert zukam. So ist bei der Frage nach der Heimatliteratur in Umkehr meines bisherigen Vorgehens statt von der lokalen eher von der regionalen Ebene auszugehen, zumal die Heimatliteratur ihrem Charakter nach nicht immer ein exakt lokalisierbares Bild vermittelt, sondern vielmehr grossräumig gültige Klischees der Region Wallis transportierte.

Auf der regionalen Ebene stehen am eigentlichen Anfang literarischen Schaffens wenige und auswärtige Namen wie der eines Charles-Ferdinand Ramuz (1878-1947) oder derjenige der in Savièse weilenden Französin Marguerite Burnat-Provins (1872-1952), in deren *tableaux valaisans* (1903) «bäuerliches Leben ästhetisiert und seine Eigenart idealisiert» wird¹⁵. Charakteristische Bilder von einer Land-

schaft, von den Arbeiten und vom Verhalten der hier lebenden Bergbevölkerung verbreiteten auch «Volksschriftsteller» wie Jakob Christoph Heer (1859-1925), dessen Roman «An heiligen Wassern» (1898) den Autor so bekannt machte wie den Gegenstand seiner Erzählung. «Im Kielwasser dieser bäuerlichen Mystik» (Meizoz) flottieren, seit von einer autochthonen Literatur überhaupt die Rede sein kann, die einheimischen Exponenten, unter denen die schillernde Persönlichkeit des Traditionalisten Maurice Zermatten die wichtigste ist¹⁶. Ähnlich verhält es sich im deutschen Kantonsteil: Der Berner Johannes Jegerlehner (1871-1937), wie viele Vertreter der Heimatliteratur aus einer «unteren bis mittleren Stufe innerhalb des zeitgenössischen Bildungsbürgertums» stammend¹⁷, ist im ersten Viertel dieses Jahrhunderts der vielleicht bekannteste Wallis-Autor. Viele seiner Romane, in einer bisweilen harten, aber letztlich doch heilen Bergwelt situiert, betonen Züge wie Treue zur Überlieferung, patriarchalische Verhältnisse, Religiosität u.a.m., die mit bürgerlichen Wertkategorien übereinstimmen. Die in das alpine Milieu projizierten Handlungen stehen tendenziell der gesellschaftlichen und ökonomischen Veränderung entgegen und sind in jenen Kategorien zu analysieren, die Rossbacher für die Untersuchung des Heimatromans aufgestellt hat¹⁸. Eine nachfolgende Generation einheimischer Autoren – unter diesen wurde Adolf Fux (1901-1974) über die Grenzen der Region hinaus bekannt – bewegte sich innerhalb dieses vorgegebenen Rasters des Traditionellen¹⁹. Die Rahmenhandlungen dieser Romane wichen letztlich nicht von den Fremdbildern ab, die auch die vielgelesenen Reiseschriftsteller der Zwischenkriegszeit, beispielsweise Hans Schmid²⁰, verbreiteten. Ebenfalls zu untersuchen wäre die Rolle des Films und der darin transportierten Regionalklischees²¹. Die angeschnittene Thematik erforderte die Ausführlichkeit einer eigenen Untersuchung; was mangels Vorarbeiten hier für die Heimatliteratur nicht zu leisten ist, versuche ich am Beispiel der Malerei für die Heimatkunst zu skizzieren.

4.3.2 Zur regionalen Volkslebenmalerei

Über die von kunsthistorischer Warte aus nach wie vor als *causa incognita* geltende Richtung²² existieren, in auffallendem Gegensatz zur religiösen sowie zur Landschafts- und Historienmalerei, kaum Studien. Die bisherigen Arbeiten für die Schweiz konnte Dario Gamboni jüngst auf wenigen Zeilen zusammenfassen²³; als eine frühe und gesamtschweizerisch seltene Monographie ist diejenige von Walter Ruppen über den Walliser Genremaler Raphael Ritz zu nennen²⁴, der erst in jüngster Zeit bedeutende Arbeiten zur regionalen Malerei folgten²⁵. Ebenso konstatierte Christine Burckhardt-Seebass bezüglich der volkskundlichen Forschung über diese «volkskundliche Malerei» in der Schweiz ein Manko, legte den Zeitrahmen der zu untersuchenden *Dialektmalerei* auf das 19. Jahrhundert fest und präsentierte als erste Materialien aus der Schweiz²⁶. Dario Gamboni charakterisierte die inhaltlichen Schwerpunkte zur Erforschung des Genres, wie sie auch für die Volkskunde Gültigkeit haben, und resümierte den Forschungsstand:

«On sait le rôle joué par l'étude et la mise en scène de la vie quotidienne – celle du 'peuple de bergers' – dans la construction d'images et d'identités collectives à destination intérieure et extérieure, mais la contribution des oeuvres d'art à la définition et à l'évolution de ces images et de ces identités reste largement à élucider, tant au niveau local, régional et cantonal que national ou à celui de leurs relations mutuelles.»²⁷

Die bereits von Zeitgenossen heftig kritisierte Genremalerei²⁸ bezog ihre Motive nicht aus dem Heroischen und Religiösen, sondern aus den «Niederungen des alltäglichen Lebens»²⁹. Für die in der Kunstgeschichte bis heute mit Abschätzung gehandelte Richtung hat Ernst Schlee den Begriff der «Volkslebenmalerei» geprägt³⁰. Eine neue Studie aus der hier untersuchten Region (Wallis) spricht von einem «primitivisme rural européen»³¹, ohne sich inhaltlich vom älteren Ausdruck der Genremalerei zu unterscheiden.

Die im vorliegenden Falle in den beiden Untersuchungsgebieten tätigen Künstler erfordern

eine Ausweitung des Blicks: Zum einen ist zeitlich auch die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts zu berücksichtigen. Zum anderen geht es thematisch nicht nur um Volkslebenmaler im engeren Sinne; es scheint, dass die Merkmale der Genremalerei auch der regionalen und lokalen Malerei über einen längeren Zeitraum und über verschiedene Schulen hinweg anhaften: Von den eigentlichen Genremalern des 19. Jahrhunderts über die ihnen folgenden Kolonien um die Jahrhundertwende bis hin zu den (das landläufige Bild der Region nicht weniger beeinflussenden) «Sonntagsmalern» wie den «Professionellen» der Zwischenkriegszeit. Auf die Mehrheit dieser Maler trifft die Definition der Genremalerei zu:

«Die Genremalerei stellt Szenen des täglichen Lebens dar, in denen die menschlichen Figuren als Typen behandelt und in anonymer Weise wiedergegeben sind. Wiederholbar

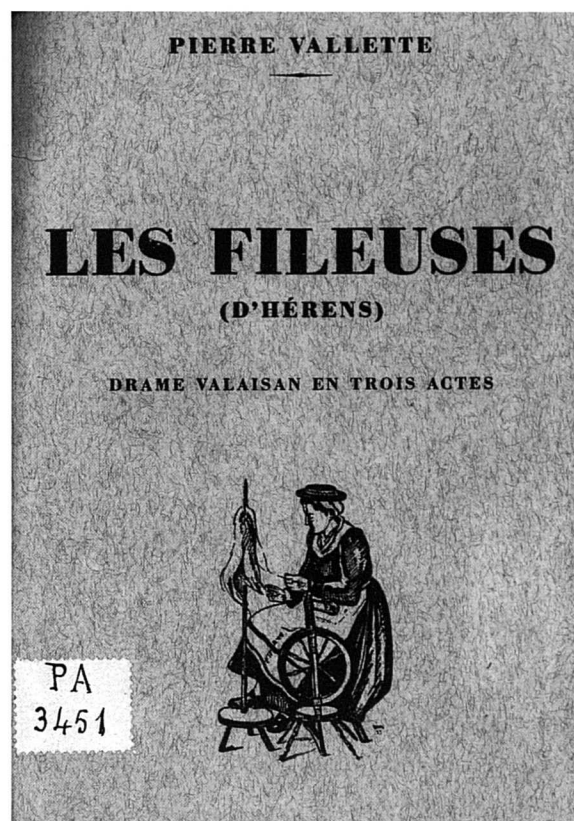


Abb.69: Titelseite des Theaterheftes «Les Fileuses d'Hérens» von Pierre Vallette, 1939.



Abb.70: Die Idealisierung der lokalen Kultur schlägt sich auch in der Auswahl der von Pierre Vallette vorwiegend in Evolène gesammelten Objekte nieder, die er 1958 dem Kantonalen Museum für Geschichte und Ethnographie in Sitten schenkte.

keit und Alltäglichkeit des dargestellten Ereignisses oder Zustands unterscheiden sie grundsätzlich vom Historienbild, das das einmalige Ereignis an seinem bestimmten Ort schildert; Anonymität der als Typen und nicht als Individuen dargestellten Figuren unterscheidet sie vom Bildnis und Gruppenbildnis.»³²

Auch Martin Blümckes Charakterisierung der Genremalerei gilt für die regionale Malerei bis weit in die Zwischenkriegszeit hinein: Ländliche (oder höchstensfalls kleinstädtische) Szenen darstellend, handelt es sich um Stimmungsbilder bauerlichen Lebens in harmonisierender Aussage. «... le genre se manifeste encore dans un héritage iconographique important, par exemple chez Cuno Amiet, Giovanni Giacometti ou chez les peintres de 'l'école de Savièse', urteilt Dario Gamboni ausdrücklich zum Fortleben der Genremalerei in der regionalen Malerei³³. Zur Alltäglichkeit der Motive bleibt allerdings anzumerken, dass die Malerei jene auch dem Moment des Alltäglichen entheben und Banales nicht selten bis zur Sakralisierung überhöhen konnte; man vergleiche etwa die Gemälde der am Dorfbrunnen waschenden Trachtenfrauen (z.B. von Burnat-Provins und Dallèves) mit den Aussagen einheimischer Frauen, die sich an die Wäsche im Freien, im eiskalten Wasser als eine der schlimmsten Arbeiten erinnern. Dem sozialgeschichtlichen Wert – man spräche hier besser von Unwert (oder davon, dass der sozialgeschichtliche Wert auf einer anderen Ebene liegt) – analoger Gemälde stellt Blümcke treffend eine Bittschrift verarmter Auswanderungswilliger aus den 1850er Jahren entgegen. Doch nicht die Aussagekraft der Bilder gemessen an der sozialen Realität und nicht der selektive Blick der Künstlerinnen und Künstler stehen im Zentrum der Fragestellung, sondern ihr Beitrag zur Herausbildung und Vermittlung ortstypischer Spezifika.

Der Blick auf die *erhabene* und gleichzeitig *schreckliche* Gebirgswelt³⁴ des Wallis schlägt sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den Werken ortsfremder Künstler nieder; eine Sichtweise, die sich fast bis gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts fortsetzen wird und den Inhalten der literarischen Produktion entspricht.

Die typisierten Darstellungen aus dem «Volksleben», wie sie spätere Maler verbreiten werden, sind infolge der Dominanz sublimer Natur noch schwach ausgebildet (als gelegentliche Staffagen zu Landschaftsdarstellungen, selten als hauptsächliche Motive). Erst mit dem einheimischen Genremaler Raphael Ritz und danach im Schaffen der Schule von Savièse avancieren diejenigen Szenen zur vorrangigen Thematik künstlerischen Schaffens, die die Bergbevölkerung bei Arbeit und Fest ins Bild nehmen.

Der in Düsseldorf ausgebildete, gebürtige Walliser Raphael Ritz (1829-1894) gilt als der bekannteste Maler der Region im 19. Jahrhundert. Seine Genremalerei transportierte das Bild des bauerlichen, katholischen Alpenkantons und erlangte überregionale Bekanntheit. Ritz war, wie man aus gegenwärtiger Sicht urteilen mag, nicht immer frei vom «Niedlichen» oder gar – wie es über andere Vertreter dieser Malerei heisst – «von den heute so peinlichen gefühlvollen Zügen der Düsseldorfer Genremalerei»³⁵. Die *volkstümliche Echtheit* (als zeitgenössisches Qualitätsmerkmal *nota bene*) seiner Werke mag den Eindruck von Zeitlosigkeit, familiärer Geborgenheit, Religiosität, Natur, Natürlichkeit der mit der Natur lebenden Landleute und eine gewisse Sorglosigkeit in deren alltäglichem Dasein erweckt haben³⁶ – Konnotationen, die mit dem Alltag der bürgerlichen Käuferschicht kontrastierten (Geschäftigkeit, Individualisierung, konfessioneller Zwist/Kulturkampf/Atheismus, Verstädterung und gesellschaftliche Konventionen)³⁷.

Das Werk Ritz' entstand jedoch nicht aus der Distanz des Fremden (und der gelegentlichen Suche nach Binnenexotik), wie es für die späteren Schulen im frankophonen Kantonsteil zutrifft. Für Ritz ist die Nähe von Maler und Gemaltem kennzeichnend, die Identifikation des Künstlers mit seinem Gegenstand. Aus den Werken spricht – allen Auftragsarbeiten mit gelegentlich repetitivem, additivem Charakter zum Trotz – eher Achtung denn ein aus kommerziellem oder künstlerischem Ehrgeiz motivierter Umgang. Thematisch äussert sich diese Voraussetzung bei Ritz darin, dass er seine Heimat nicht allein auf pittoreske Ländlichkeit reduziert, sondern auch Bil-



Abb. 71 und 72: Ernest Biéler: Studie zum Gemälde «La Dame d'Evolène», 1924 und Studie «Deux Evolénardes en costume» zur Wandbemalung des Grossratssaales in Sitten von 1943 (Gouache), Kantonales Kunstmuseum, Sitten.

der von den Eindämmungsarbeiten der Rhone oder den Topographen und den Touristen im Gebirge malt – Momente einer einsetzenden Moderne, den Beginn der Erschliessung des *Vieux Pays* markierend. Neben der thematischen Variation (Stilleben, Portraits, Landschaften, Dorfpartien usw.) zeigt auch die Verschiedenheit der Techniken, dass Ritz mehr als ein blosser «Idyllenmaler» war³⁸. Wie schwierig sich eine generelle Charakterisierung des Künstlers gestaltet, hat Walter Ruppen jüngst am Beispiel des auf verschiedenen Ebenen aktiven Raphael Ritz verdeutlicht³⁹. Ebenso macht die kürzlich erschienene Biographie über Marguerite Burnat-Provins deutlich, wie wenig die Reduzierung einer vielseitigen Künstlerpersönlichkeit auf den Aspekt der «Agrarromantik» gerechtfertigt ist⁴⁰.

Bei der Frage, ob Ritz als früher «Lieferant von Stereotypen» angesprochen werden darf, beobachtet Marie Claude Morand, dass «Ritz insiste moins sur la spécificité locale de ses sujets que

sur leur portée 'morale' universelle. Sa production offre ainsi peu d'espace à l'imagerie, et se prête difficilement à l'appropriation identitaire»⁴¹. Einige seiner Bilder (z.B. trachtentragende Mädchen, Frauen in Festtagstrachten, Prozessionen, Wallfahrten, bäuerliche Arbeiten) mögen immerhin als Wegbereiter derjenigen Kategorien gelten, die eine nachfolgende Künstlergeneration favorisieren wird. Ohne eine eigentliche Schule zu begründen, regt Ritz jüngere Kollegen zu Arbeiten in der Region an. Christine Burckhardt-Seebass macht darauf aufmerksam, dass es Ritz ist, der den «ausdrücklich nach einem traditionsreichen, noch der alten Art anhängenden Walliser Dorf suchenden» Ernest Biéler (1863-1954) nach Savièse ob Sitten führt. Doch erst hier beginnt sich die «vision sélective, idéalisée et esthétisée de la réalité rurale et montagnarde» bei den Malern der Savièser Schule (etwa zwischen 1880 und dem Ersten Weltkrieg) prägnant einzustellen⁴². Marie Claude Morand beschreibt

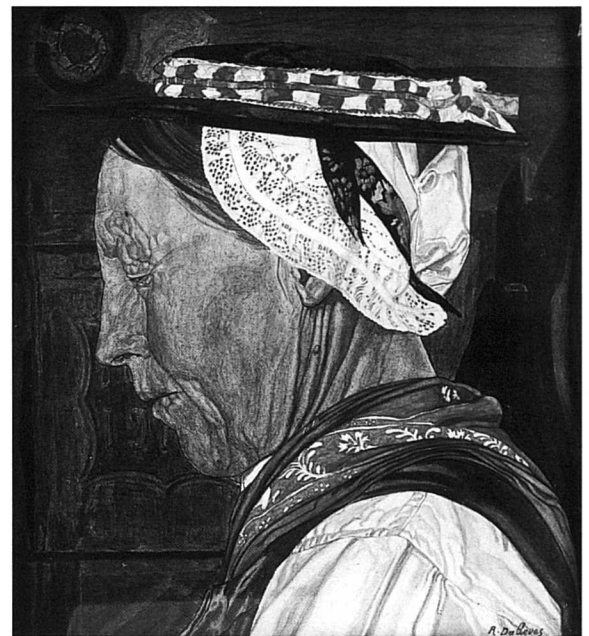


Abb.73 und 74: Raphy Dallèves: «Femme d'Héremence» (Philomène Sierro), undatiert (Bleistift, laviert) und «Evolénarde au fichu rouge», undatiert (Aquarell), Kantonales Kunstmuseum, Sitten.

die «Bilder» des Wallis, die Biéler als Zentrumsfigur der Schule von Savièse und eigentlich «créateur de l'iconographie folklorique valaisanne»⁴³ vermittelte, als «des images de la vie quotidienne à la montagne, choisies non pas pour révéler les conditions particulières de ces communautés, mais pour leur effet d'harmonie, pour leur caractère quasi 'classique' de sérénité nostalgique...»⁴⁴. Die thematischen Schwerpunkte der Malerkolonie, die das künftige Bild des Wallis prägen werden, umreisst die Kunsthistorikerin wie folgt:

«L'iconographie valaisanne inventée par ces peintres de l'extérieur entre fin XIXe et début XXe compose une sorte de triptyque avec, au centre: le paysage valaisan, celui de la moyenne montagne, où s'aperçoivent les champs et les pâturages des mayens couronnés par les cimes enneigées; sur le volet gauche les travaux quotidiens détaillés selon les saisons; sur le volet droit: les coutumes et traditions populaires, avec leurs cortèges de processions de pénitents ou de sorties de messe et enfin, à l'extérieur des volets, comme sur les retables flamands du XVe siècle, à gauche:

des portraits de femmes en costume, – Evolène ou Savièse de préférence –, et à droite: les têtes chenues des vieillards, malicieux, bons et ridés.»⁴⁵

Die um Ernest Biéler und Raphy Dallèves (1878-1940) gruppierten Künstler vermitteln, nicht ohne eine gewisse Tendenz zum Pittoresken, dieses «klassische» Bild des *Vieux Pays*. Selbst eine Persönlichkeit wie Edouard Vallet, der in seiner Malerei eigene Wege ging, löste sich nicht vollständig von den thematischen Leitlinien dieser Künstlerkolonie. Zwar verpflichtete sich Vallet (1876-1929), seit 1908 in Savièse und dann in Vercorin ansässig, nicht der Themenzentrierung und der Detailtreue der Savieser Schule. Sein Umgang mit stilistischen Mitteln und aufgegriffenen Themen war freier; «Vallets Bildern nach 1910 eignet zunehmend eine kreaturhafte Erdschwere.»⁴⁶ Ein Blick auf das Werk Vallets aber zeigt, dass sich keine neuen Kategorien herauskristallisierten: Frauen (in Tracht) und Männer bei *Arbeit und Fest*, «*existentielle Ereignisse* wie Geburt, Liebe und Tod»⁴⁷, die *Landschaft* und die *Religion* liefern seine hauptsächlichsten Motive. Zwar fehlt die-

sen Darstellungen das Anekdotische oder das Rührselige; sie werden von Vallets *statues majestueuses* dominiert, unter denen die trachtentragenden Bergbäuerinnen stark in den Vordergrund treten. So unterscheidet sich Vallet, «déjà attiré dans sa jeunesse par la simplicité et la dureté de l'existence des montagnards de Dauphiné»⁴⁸, letztlich nur graduell von seinen Künstlerkollegen, die das Bild des bäuerlichen Alpenkantons und der damals beliebten *Volks-typen* verbreiten. «Wie Amiet und Buri, aber auch Hodler und Giovanni Giacometti, geriet Vallet, völlig zu Unrecht, in ein Licht folkloristischer und heimattümelnder Kunstbetrachtung.»⁴⁹ Die Diskussion hierüber soll, ebenso wie eine kunsthistorische Einordnung, der Kompetenz der Fachleute vorbehalten bleiben⁵⁰. Wichtig ist die Feststellung, dass sich selbst eine eigenwillige Persönlichkeit wie Vallet nicht dem Einfluss des Savieser Kanons entziehen konnte und dass er (gerade deshalb?) bereits vor dem Weltkrieg in der deutschen Schweiz gesammelt wurde und selbst internationale Anerkennung genoss. Mit ihm identifizierte ein breiteres Publikum das Wallis über einen anderen Stil, doch über die inzwischen «klassischen» Sujets eines dörflichen Lebens. Das Werk Edouard Vallets (nicht die spätere Charakterisierung des Künstlers!⁵¹) ordnet sich in den Prozess der Herausbildung einer (stark trachtenspezifischen) Regionaltypik im französischsprachigen Kantonsteil ein.

Neuere Publikationen, die Kunstschaffende als Stellvertreter gesellschaftlicher Sichtweisen auf das Wallis darstellen und die das künstlerische Werk als *document sociologique* und gleichzeitig als Spiegelbild einer Persönlichkeitsstruktur zu interpretieren versuchen, sind rar⁵². Wo die Fragestellung das gesellschaftliche Umfeld miteinbezieht, wird die künstlerische Produktion meistens mit einer Kompensationsthese zwischen Grossstadtfeindschaft und Agrarromantik erklärt:

«En investissant le lieu privilégié d'une identité mythique, la crise agricole induit un véritable traumatisme collectif, car elle révèle abruptement la métamorphose du pays: d'une communauté paysanne plutôt close sur elle-même, la Suisse

se transforme en une société industrielle, urbaine et perméable au monde. Pendant les années 1880, un sursaut d'antilibéralisme et d'antimodernisme rejette les acquis du boom économique des décennies précédentes et – comme souvent dans les périodes d'incertitudes liées à des changements structurels majeurs – invoque la tradition rurale et ses valeurs morales.»⁵³

Indem die Wertvorstellungen der Künstler und ihrer städtischen Klientel in ein ländliches Milieu projiziert werden, kommt es laut Ruedin zu einer «illusion d'exotisme intérieur et antérieur». Die zentralen Kategorien dieser Malerei sind, so Ruedin weiter:

- « - la religion: procession, messe, prière, baptême, enterrement,
- le loisir: repos, fête, retour du travail ou activité pastorale,
- la nature maternelle de la femme: mère et enfant, femme au foyer,
- l'organisation patriarcale de la communauté: assemblée politique, banquet.»⁵⁴

Innerhalb dieser vier Kategorien bewegt sich auch das Gros der Walliser Genremalerei und ihrer Nachfolger im 20. Jahrhundert, wobei von diesen Kategorien drei sich als besonders geeignet erwiesen, Frauen in ihren Trachten darzustellen. Die Trachtenträgerinnen liessen sich mühelos in ein regionales Bild integrieren, das bis über den Zweiten Weltkrieg hinaus – bei aller Verschiedenheit der Schulen und ihrer Stile – vorwiegend dasjenige einer gewaltigen Bergswelt und einer bergbäuerlichen Kultur mit altertümlichen Zügen war. Dies schlägt sich nicht zuletzt in der touristischen Werbung nieder, deren Darstellungen aus der Zwischenkriegszeit das traditionelle Wallis, vor allem die trachtentragende Frau zeigen⁵⁵. Erst im Zuge des grossen wirtschaftlichen und sozialen Wandels im Kanton kommt es mit Albert Chavaz (1907-1990) zu einer Lösung bzw. Neuinterpretation der klassischen Sujets. Sie äussert sich, wie Marie Claude Morand am Beispiel Chavaz' aufzeigt, im Wandel der dargestellten Frau von der typisierten Trachtenträgerin (in Sonntagstracht *nota bene*) zur Frau als namentlich bekanntem Individuum (wenn in «Tracht», dann im Arbeitskleid des Werktags)⁵⁶. Bezeichnender-

weise charakterisiert Valérie Marty Zen Ruffinen den Maler Chavaz als

«...un adversaire du pittoresque. Attesté par une iconographie quasi dénuée de tout paysage typé, à l'instar de vues sur Valère, le Cervin, les raccards et autres 'valaisanneries', cet état de fait est encore confirmé de vive voix par l'artiste: 'Le folklore est une chausse-trappe. En traitant ces sujets, on risque d'oublier l'essentiel au profit de l'anecdote'»⁵⁷.

In der Nachkriegszeit lässt sich im Wallis auch eine Reihe «avantgardistischer» Maler nieder, die den Bruch zwischen Künstlern und Publikum vollzieht, während auf dem einheimischen Kunstmarkt nach wie vor die Gemälde gehandelt werden, die in erster Linie die Sujets des *Vieux Pays* thematisieren⁵⁸.

Mit dem Nachzeichnen der Bildinhalte bleibt allerdings die eigentliche Problematik offen: die der Verbreitung und der Rezeption. Zur Diffusion hat Marie Claude Morand festgestellt, wie die Bilder der Savieser Schule in Zeitschriften veröffentlicht und die Botschaften der Bilder von den zeitgenössischen Kritikern teils enthusiastisch geteilt wurden. Mit welchen Konnotationen diese Kunst verbunden war, erläutert eine zeitgenössische Kritik über den Hauptvertreter der Malerkolonie ob Sitten, Ernest Biéler: «Pour peindre des êtres si loin de notre humanité cosmopolite, l'artiste a dû remonter jusqu'à assez près des primitifs; il s'est efforcé de traduire leur naïveté par un art très savant et très vaste.»⁵⁹ Die häufigen (und erfolgreichen) Ausstellungen, besonders diejenigen Biélers in den 1890er Jahren in der Romandie und in Paris und vor dem Ersten Weltkrieg in den Deutschschweizer Städten, stehen, zusammen mit offiziellen Aufträgen, für weitere Momente einer erfolgreichen Verbreitung⁶⁰. Doch ist es nicht so sehr die auf Kunstkreise fokussierte Malerei, sondern vielmehr die touristische Werbung, die die Themen dieser Malerei aufgreift und das Klischee des archaischen Wallis multipliziert – und damit offenbar den Bedürfnislagen in breiten Kreisen einer auswärtigen, aber auch zunehmend einer einheimischen Bevölkerung entspricht.

Besonders geeignet ist das Beispiel der angewandten Kunst, um den Rücklauf der stereoty-



Abb.75: Louis Gianoli: «Evolénarde avec chapeau», undatiert (Öl auf Leinwand). Kantonales Kunstmuseum, Sitten.

pen Bilder in eine regionale und lokale Identität nachzuzeichnen. Bis in die Zeit des Ersten Weltkrieges finden die Topoi des Vieux Pays, die ausserhalb der Kantonsgrenzen bereits das Bild des Wallis prägen, im regionalen Selbstbewusstsein kaum einen Niederschlag. Erst in den 1920er Jahren fliessen die Bilder des bürgerlichen Wallis durch die in der touristischen Werbung aktiven und mit der künstlerischen Ausstattung kantonaler Feste, Umzüge, Ausstellungen betrauten Künstler in die Selbstdarstellung ein; ein Prozess, den Marie Claude Morand mit überzeugenden Beispielen illustriert hat: Die Vielzahl touristischer Plakate der örtlichen Verkehrsvereine oder des kantonalen Tourismusverbandes mit ihren Klischees über Land und Leute, Einzelanlässe wie das Walliser Herbstfest in Zürich 1921 oder die kantonale Ausstellung in Siders 1928 mit einer unübersehbaren Trachtenemblemik, weitere Gewerbeausstellungen, die Werbung für regionale Produkte, die *Fêtes des vendanges* oder die Titelseiten regionaler Zeit-

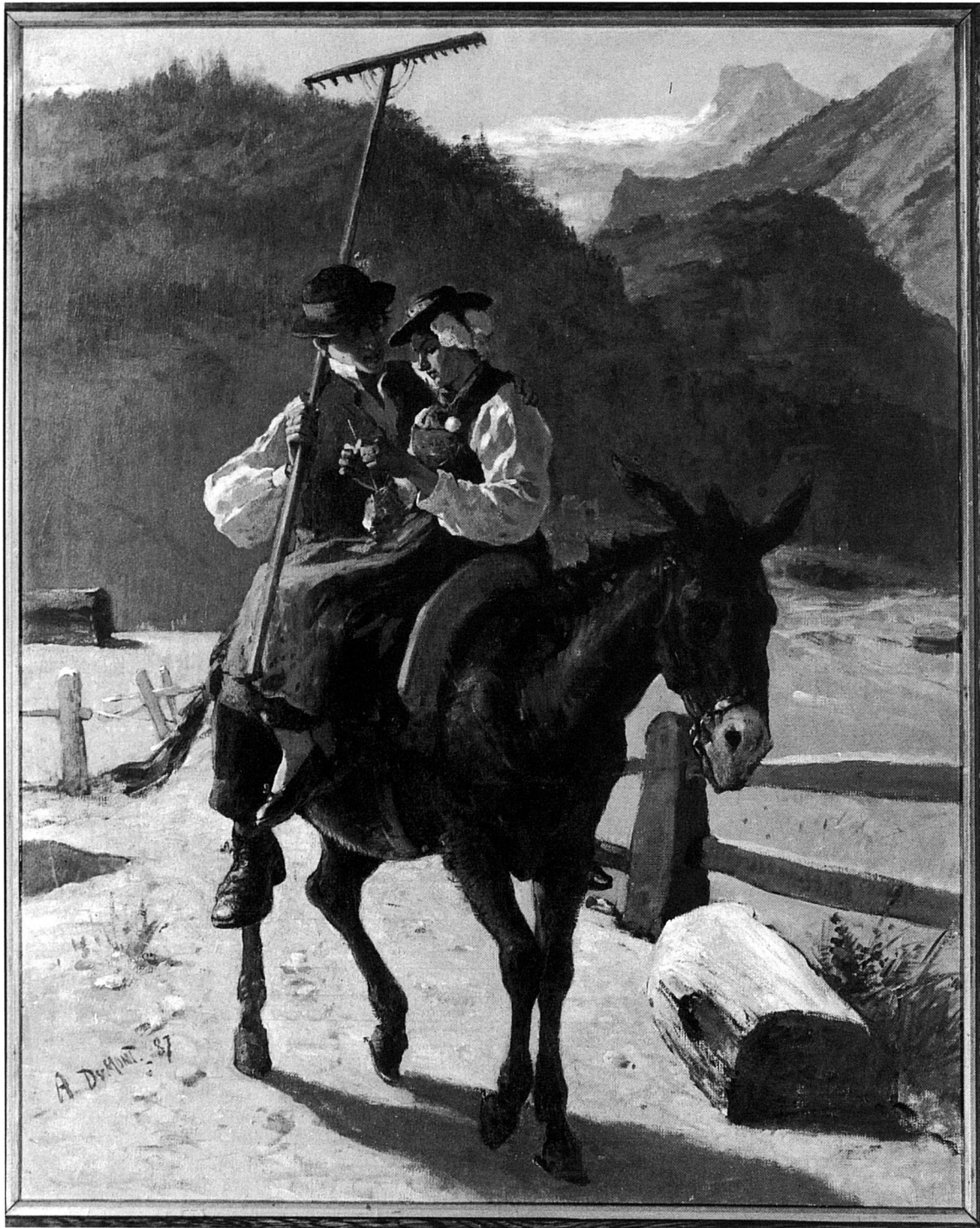


Abb.76: Alfred Dumont: Couple d'Evolénards, 1887 (Öl auf Leinwand). Kantonales Kunstmuseum, Sitten. Schon vor der Jahrhundertwende wird das obere Val d'Hérens zu einem Ziel der Maler und Literaten. Die Tracht gehört schon früh zu den häufigen Themen...



LITHO. ORIG. EDM. BILLE

POSTES ALPESTRES SUISSES VALLÉE D'HÉRENS

— ERINGERTAL —
**ROUTE POSTALE
SION-HAUDÈRES**

EDITÉ PAR
L'ADMINISTRATION DES POSTES SUISSES
KÜMMERLY & FREY BERNE

Abb.77: ... und wird sich in der Zwischenkriegszeit zu einem zentralen lokalen Stereotyp entwickeln: Führer für das Val d'Hérens, herausgegeben 1932 durch die Schweizer Post, mit einer Lithographie von Edmond Bille (1878-1959), einem der damals wichtigsten Künstler im Kanton.

schriften mit ihren folkloristischen Stereotypen stossen um so mehr auf Akzeptanz, als sie von den Walliser Behörden und Interessenverbänden selbst in die Öffentlichkeit getragen werden⁶¹. Bei diesen Momenten der Verinnerlichung des bisherigen Fremdbildes zum künftigen Selbstbild spielen Darstellungen oder reale Auftritte von Trachtenfrauen eine zentrale Rolle. Die Assimilation der Walliserinnen und Walliser mit dem zuerst von Fremden für Fremde geschaffenen Bild ist laut Morand um 1940 vollzogen.

4.3.3 Die Evolener Malerkolonie

Die Aufarbeitung der regionalen Malerei unter Berücksichtigung der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklung des Kantons ist erst vor kurzem begonnen worden. Eine Erfassung und Charakterisierung der in Evolène tätigen Maler wurde m.W. bislang nicht geleistet. Ich versuche im folgenden eine erste Übersicht zu den Künstlern und den von ihnen bevorzugten Kategorien zusammenzustellen. Über diese knappe Bestandesaufnahme hinaus wird eine ausführliche Darstellung und Deutung der Kompetenz der Kunsthistorikerinnen und -historiker vorbehalten bleiben. Das Auftreten anerkannter Grössen in Hérens (wie etwa Edouard Vallet) täuscht nicht über die Frage hinweg, ob sich die Wirkung der Malerei in einem lokalen Rahmen so direkt nachzeichnen lässt, wie dies im Falle des Tourismus oder der wissenschaftlichen Beschäftigung noch möglich war. Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind die Namen der Künstler am Ort kaum geläufig; sind ihre Sujets – das Gros der eruierbaren Maler war im 20. Jahrhundert aktiv – nicht bereits als Indikator für eine vorhandene gesellschaftliche Sichtweise auf das Tal zu sehen? Ferner geht es mir nicht, wie Jeggli zu den Bildern von Trachtenträgerinnen bemerkte, um die Problematik einer Degradierung der Personen zu *Kleiderständern*, indem Einheimische als «asexuelle, in bunte Stoffwürste gewickelte Personen, an denen die Tracht das einzige Interessante ist», aufscheinen⁶². Die folgenden Skizze soll klarstellen, ob und wann die in

Hérens tätigen Maler einen Beitrag zur Herauskristallisierung einer Trachtenlandschaft leisteten.

Neben den Wanderern, Bergsteigern, Naturfreunden und an der Ursprünglichkeit archaischer Kultur Begeisterten wird Evolène bereits vor der Jahrhundertwende zu einem *lieu chéri des artistes*, wie ein malendes Mitglied der Section neuchâteloise des Schweizer Alpenclubs bemerkt⁶³. Damit waren nicht nur eine Vielzahl heute nicht mehr fassbarer Hobbymaler gemeint, sondern auch anerkannte, ausgebildete Maler wie beispielsweise Edouard Ravel⁶⁴ aus der Genfer Schule von Barthélemy Menn oder Alfred Dumont (1828-1894), der 1887 in Öl ein Evolener Trachtenpaar auf dem Mautlier festhielt (Abb.76). Infolge der propagandistischen Wirkung der Maler sollen bereits um 1906 einige Schweizer Familien für ihren Sommerurlaub nach Evolène gereist sein⁶⁵. In der Folge wurden Evolène oder weitere Ortschaften im Val d'Hérens zu einem der Ziele grosser Namen aus der Savieser Schule, wie Vallet, Dallèves und Biéler. Bezeichnenderweise entstanden hier viele Bilder trachtentragender Frauen und Evolène wurde, neben einigen Ortschaften in der Gegend von Siders (Lens, Crans) und im Val d'Anniviers (St.Luc, Chandolin, Grimentz und Vercorin), eine der wichtigen Walliser Künstlerkolonien. «Statistiquement, le Val d'Hérens vient en tête», urteilt Bernard Wyder⁶⁶.

Neben einigen lokalen Grössen, «attirés autant par la rutilance des costumes que par la somptuosité des paysages»⁶⁷, sind für die Zwischenkriegszeit Louis Gianoli (1868-1957) und der noch bekanntere François de Ribeaupierre (1886-1981) zu erwähnen. Seit 1914 verbrachte de Ribeaupierre jährlich einige Monate in La Forclaz und wurde von Zeitgenossen als *der* Maler von Natur und Kultur des oberen Val d'Hérens hochgeschätzt⁶⁸; vor allem in alpinistischen Kreisen bekannt, erhielt er in der Zeitschrift des Schweizerischen Alpenclubs Gelegenheit zu einem Artikel über die Bergmalerei⁶⁹, in welchem wiederum Reproduktionen seiner Gemälde veröffentlicht wurden. Aus der Sicht des Kunsthistorikers urteilt Bernard Wyder, dass die an den Ausstellungen alpiner Kunst gezeigten und in der Clubzeitschrift publizierten

Werke selten von wirklicher Bedeutung gewesen seien. «Toute cette production, marginale et anachronique, n'occupe, dans l'histoire de l'art suisse, qu'une place insignifiante»⁷⁰ – eine Diskussion um künstlerische Qualität, die ich hier zugunsten der Frage nach der Verbreitung vernachlässige. Wichtiger ist in unserem Zusammenhang, dass durch die 1931 von der Pro Juventute herausgegebene Ansichtskartenserie de Ribeaupierre bzw. seine Frauenportraits aus dem Val d'Hérens auch einem breiteren Publikum bekannt wurden.

De Ribeaupierre ist Vertreter der in der Gemeinde Evolène über Jahrzehnte sesshaften Künstler, die jährlich mehrere Monate im Tal zubrachten und als dessen Maler empfunden wurden. Andere zogen vorübergehend hierher. Nach seinen Arbeiten im Val d'Anniviers und in Zermatt in den 1910er und 20er Jahren wandte sich Francis Portier (1876-1961) 1943 dem Val d'Hérens zu. Eine Mappe mit zehn Drucken des Malers zeigt in erster Linie Frauen in der Tracht, die formatfüllend oder als Staffage zu den Gemälden des Dorfes Evolène und seiner «Bauernhäuser» abgebildet sind⁷¹. Publikationen dieser Art wurden bereits zum Zeitpunkt der Veröffentlichung in breiten Kreisen lebhaft begrüßt⁷² und trugen in ihrer Thematik ohne Zweifel zur Bestätigung der Trachtenlandschaft Hérens bzw. des Trachtendorfes Evolène bei.

Eine Wirkung dieser Maler ist bis in die Gegenwart feststellbar. «Les peintres, les écrivains, les poètes et les musiciens ont toujours été séduits par la région d'Evolène», wird mit Stolz berichtet⁷³. Bereits in den 1960er Jahren wurde mit klassischer Musik ein «Festival de Ribeaupierre» veranstaltet (Konzerte unter Mitwirkung von Madeleine und Anne de Ribeaupierre, Nachfahren des Malers). Der diesem Kapitel vorangestellte Prolog des Verkehrsvereins (1993/94) zeigt, wie eine dem Ort zuteilgewordene Aufmerksamkeit von Künstlern (und damit von dem, was landläufig als «Kultur» schlechthin verstanden wird) in das lokale Selbstbewusstsein einfließt. Diese Wertschätzung der Maler aber beschränkt sich bei genauerem Hinsehen auf wenige Anlässe. Sie scheint in einem offiziellen Rahmen (Festanlass, Selbstdarstellung in Presse und Werbung) als Code benützt zu

werden, um die Bedeutung des Ortes über das anerkannte Prestige «Malerei» zu unterstreichen. Der über die Malerei öffentlich demonstrierbare Lokalstolz jedenfalls schien bei meinen Interviews eher selten auf. Im konkreten Alltag liess sich ein Reflex auf die elitäre Kultur, von wenigen Ausnahmen wie dem gemäldegeschmückten Hotel Hermitage, kaum fassen. In Evolène berufen sich eher Behörden und Interessenverbände auf die Malerkolonie und deren Kunstwerke; in die Selbstdarstellung einer breiteren Bevölkerung sind diese nicht eingegangen.

4.3.4 Die Maler des Lötschentales

Die bis zur Jahrhundertwende über das Lötschental entstandenen Gemälde oder Lithografien überschreiten kaum das Dutzend⁷⁴; im lokalen Rahmen kam der Malerei bei der ersten Stereotypisierung («Herrgottsgrenadiere») keine Bedeutung zu. Noch für die ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts spielen die seit 1900 auch im Hochalpentale aufkommenden Bildpostkarten eine grössere Rolle als die bescheidene künstlerische Produktion. Dies wird sich erst in den 1910er Jahren mit der Tätigkeit der beiden Maler Albert Nyfeler und Karl Anneler ändern. Ihr eventueller Beitrag zur Herausbildung der Maskenlandschaft Lötschental steht im Zentrum meiner Fragestellung.

Wo in der volkskundlichen Literatur von Albert Nyfeler (1883-1969) die Rede ist, geht es in der Regel um den Einfluss des Malers auf die stilistische Entwicklung der Lötschentaler Masken. Neben der bereits oben angeschnittenen Frage nach der neuartigen exotischen Bemalung (Kp. 4.1.2) soll hier die Vermittlung ortstypischer «Bilder» thematisiert werden, die ich aus Biographie und Werk Albert Nyfelters zu beantworten versuche.

Der im Schweizer Mittelland aufgewachsene Nyfeler beginnt nach der Schulzeit eine Malerlehre, wird zusätzlich zum Dekorationsmaler ausgebildet und kommt 1906 als Kirchenmaler ins Lötschental. Die hochalpine Landschaft und ihre Bevölkerung faszinieren den Dreißundzwanzig-



Abb.78: Ausschnitt aus dem Atelier Nyfeler, wie es sich 1989 präsentierte. Die für den Verkauf gemalten Ölbilder und Aquarelle zeigen vor allem Landschaften, Portraits und bäuerliche Arbeiten...

jährigen⁷⁵, so dass er 1908 wieder ins Tal zurückkehrt und sich – wie sein späterer Freund Arnold Niederer schildert – mit Malen und handwerklichen Arbeiten über Wasser hält⁷. Mit dem unerwartet grossen Erlös seiner ersten Verkaufsausstellung beginnt Nyfeler in München ein Studium, nach dessen Abschluss er 1914 als *Kunstmaler* in die Schweiz und auch immer wieder ins Lötschental zurückkehrt. 1922 beginnt er in Kippel mit dem Bau eines eigenen Hauses; Nyfeler lässt sich – wie eine Reihe damaliger Künstler und Künstlerkolonien⁷⁷ – an einem Ort nieder, der nicht nur durch seine landschaftlichen Reize, sondern auch seiner kulturellen Spezifik wegen besticht.

Bald wird das Atelier Nyfeler von Wandern, Alpinistinnen, Freunden der Natur wie der Kultur des Tales besucht. Seine Gemälde werden in «volkstümlichen» Kalendern und Zeitschriften reproduziert. In die 1930er und 40er Jahre fällt der eigentliche Zenit Nyfeler; ein Erfolg, den er

zusammen mit weiteren Alpenmalern der Sympathie verdankt, die das «Alpine» in der Schweizer Bevölkerung erfährt. Nyfeler stellt in Bern, Basel, Zürich, Olten, Winterthur, Neuchâtel und St.Gallen aus. Er ist an den Ausstellungen der Gesellschaft Schweizerischer Maler oder diejenigen für alpine Kunst des Schweizer Alpenclubs vertreten. Die ETH in Zürich, die Regierung des Kantons Wallis, das Schweizerische Alpine Museum und z.B. die Kunsthalle Bern kaufen seine Gemälde. Nyfeler wird, wie de Ribeaupierre in Hérens, zum Maler des Lötschentales, nicht ohne über die Kantonsgrenzen hinaus Bekanntheit zu erreichen.

Obschon im Verlauf der Jahrzehnte unzählige Bilder das Tal verliessen, erlaubt der Nachlass Nyfeler⁷⁸ eine Bestandesaufnahme seines künstlerischen Schaffens. Beeindruckend ist die thematische Breite: Landschaften, Flora, Porträts, Alltagsarbeiten, Feste – kaum ein Gegenstand seiner «Lebenswelt Lötschental», den Nyfeler nicht



Abb.79: ...während Masken als Sujets der Kunst offenbar weniger gefragt waren und in den Fotografien und in den Skizzenbüchern Nyfellers Niederschlag fanden (aus einem Skizzenbuch von Albert Nyfeler, 1936).



Abb. 80: Ohne gewisse Themen zu favorisieren, stellte die Monographie der Geschwister Anneler ein breites Spektrum aus Natur und Kultur des Tales dar (Karl Anneler, um 1910/1915).

skizziert⁷⁹ hätte. Die zum Verkauf bestimmten Aquarelle und Ölgemälde hingegen beschränkten sich in der Regel auf Bergseen oder Viertausender, Sennerinnen in der Tracht, kräftige Bergbauern, alpine Landschaften und Siedlungen – *Gefälliges*, wie kritische Zeitgenossen bemängelten. Und Nyfeler malte kaum Masken, wie in unserem Zusammenhang auffällt. Eine kunstgeschichtliche Charakterisierung Nyfellers verweist auf den handwerklich versierten Naturalisten, der sich teils von den Maximen der Münchner Schule löste: An die Stelle der Detailtreue traten Auslassung und leichte Abstraktion, die den raschen Skizzen oder Aquarellen (nach heutigen Massstäben) Qualität verleihen. Dennoch sehen kunsthistorisch Versierte in Nyfeler den Maler, der eher dokumentierte als interpretierte⁸⁰. Andererseits ist zu bedenken, dass Nyfeler gerade deswegen vor einer Romantisierung geübt war, die ihn vom Dilettanten schied. So konnte Nyfeler häufig Frauen in Werktags- und Sonntagstrachten darstellen, ohne damit die Entwicklung des Lötschentals zu einem «Trachten-

tal» zu begünstigen. Die mit Trachtendarstellungen oft einhergehende Überhöhung fehlt (von Auftragsarbeiten abgesehen⁸¹) in Nyfellers Werk; gelegentlich bringen seine Darstellungen eher die Härte des bergbäuerlichen Alltags zum Ausdruck. Dies mag auch an der Herkunft des Malers liegen, wie Arnold Niederer bemerkt: «Für eine Heroisierung oder gar Mythologisierung des alpinen Bauerntums hatte Nyfeler als Sohn eines Kleinbauern keinen Sinn.»⁸²

Angeichts von Nyfellers Begeisterung für die Fastnacht ist es erstaunlich, dass er die skizzierten und häufig fotografierten Masken und Maskengestalten nur selten als Gemälde für den Verkauf ausführte. Dies mag einerseits mit den Wünschen des Publikums nach «schweren» Landschaften und Stilleben in Öl zusammenhängen. Nicht nur seitens der Käuferschaft – und von ihr musste der Maler leben – war der Wunsch nach Maskenfiguren in den 1930er und 40er Jahren offenbar noch nicht entstanden. Auch für Nyfeler selbst könnten die Masken *kein Sujet* gewesen sein,

zumal sie ausserhalb der Kategorien lagen, innerhalb derer sich das Gros seines Schaffens bewegte (Arbeit und Landschaft, «Brauchtümliches» und Religiöses). Demnach wären Gattungsgrenzen für das weitgehende Fehlen der Masken in Nyfeler's Malerei verantwortlich.

Anders verhielt es sich mit dem *Fotografen* Nyfeler. Seine Aufnahmen aus dem Lötschental der 1920er und 1930er Jahre zeigen eine «alpine Kultur» vor dem grossen sozialen und wirtschaftlichen Wandel. Nyfeler fotografierte die einmaligen Lebenslaufstationen wie die unspektakulären Arbeiten, die kollektiven Feste wie die alltäglichen Arbeiten⁸³. Wie in seiner Malerei, vermied Nyfeler auch in seinen Fotografien eine Idealisierung ländlichen Lebens, während Sonntagsmaler und knipsende Feriengäste die bildlichen Klischees des Wallis festschrieben. *Tschägäggä* (und andere Typen von Fastnachtsfiguren) finden sich in Nyfeler's Aufnahmen aus der Zwischenkriegszeit gleich zu Dutzenden; für sein spezielles Interesse an den Holzmasken bot sich offenbar weniger die Malerei, dafür die Fotografie als passendes Medium an. Und was anderswo mit den Trachten, geschah hier mit den Fastnachtsmasken: Vermutlich hatte Nyfeler bereits in den 1910er Jahren Fastnachtsmasken bemalt. Als Nyfeler's junge Frau 1925 nach Kippel kommt, bringen die Bur-schen bereits ihre rohen *Larven* zum Maler. An Vorlagen erinnert sich Lydia Nyfeler nicht⁸⁴; «beim Bemalen liess er sich wohl von Abbildungen exotischer Masken inspirieren», schreibt Arnold Niederer⁸⁵. In Nyfeler's Bibliothek sollen sich Publikationen von Frobenius befunden haben. Die Broschüre von Sydows über Exotische Kunst, erschienen 1921, besass Nyfeler laut seinem handschriftlichen Eintrag mit Sicherheit bereits 1922⁸⁶.

Der Maler führte nicht nur bei einigen Lötschentaler Masken eine polychrome, expressivere Bemalung ein. Mit Nyfeler haben wir, zusammen mit dem ebenfalls volkskundlich interessierten Prior Johann Siegen, den wichtigsten Vertreter jener «aussen- und zugleich binnen-orientierten Mittelpersonen»⁸⁷ vor uns, die im Tal wissenschaftliche Masken-, bzw. Fastnachts-

theorien verbreiteten. Für die 1907 erschienene Monographie Friedrich Gottlieb Steblers, die auch die Masken in Wort und Bild präsentierte, stellte Nyfeler bei seinem ersten Aufenthalt im Tal einige Vignetten her⁸⁸. Auch mit dem Wissenschaftler Leopold Rütimeyer, der massgebend zur Entdeckung und zur Popularisierung der Maskenlandschaft Lötschen beitrug, war Nyfeler persönlich bekannt⁸⁹. In Gesprächen mit Einheimischen vermittelte der Künstler Nyfeler, wie der Priester Siegen, die Interpretamente einer weit zurückliegenden Herkunft der Maskengestalten. Analog hat Peter Assion am Beispiel Elzachs die Angehörigen des örtlichen Bürgertums als «early adopters» charakterisiert, zu denen Wissenschaftler Kontakte pflegten, womit die lokalen Grössen «zu Multiplikatoren aufgenommener Lehrmeinungen im sozialen Binnensystem» wurden⁹⁰. Ähnliches ist für das Lötschental auch vom Maler Karl Anneler zu vermuten; von seinem Interesse an der lokalen Fastnacht legen einige von ihm bemalte Masken Zeugnis ab⁹¹.

Auch Karl Anneler (1883-1957), der zeit seines Lebens eher im Schatten Nyfeler's stand, trug dazu bei, dass das Lötschental in der Deutschschweiz zum Begriff wurde⁹². Leben und Werk des Berners sind bislang nicht Gegenstand einer Untersuchung geworden; die biographischen Materialien und Werkreproduktionen in seinem Nachlass⁹³ konnten hier aus Zeitgründen nicht vollständig aufgearbeitet werden. Zur Beantwortung der Frage nach der Verbreitung lokaltypischer Sujets und, wie bei Nyfeler, einem etwaigen Einfluss auf die Fastnacht liess sich aber folgendes beibringen: Als im Jahre 1917 die von Karl illustrierte Monographie seiner Schwester Hedwig Anneler erschien⁹⁴, hatte der Maler, freilich mit Unterbrüchen, ein Jahrzehnt im Dorf Blatten/Lötschen gelebt. Sein vielseitiges Interesse galt auch der Fastnacht – Anneler hatte einige Masken bemalt und soll auch als *Tschägäggä* am Brauch selbst teilgenommen haben –, ohne dass es jedoch zu einer Fixierung auf diesen Gegenstand kam. Entsprechend der umfassend angelegten Publikation der Volkskundlerin hielt der Künstler alle denkbaren Sujets wie Feldarbeiten, Kirchgang, Alte und Schulkinder, Wohnhäuser und



Abb.81: Titelseite des touristischen Führers «Le Valais» von Louis Courthion, Genf 1922.

Gebirgsformationen fest. Diese Bestandsaufnahme scheint sich im ganzen Werk Annelers widerzuspiegeln, dessen Vielfältigkeit nicht zur Herausbildung einer wie auch immer gearteten Spezifik beitrug. Ähnlich verhält es sich mit den Publikationen und Lichtbildervorträgen Hedwig Annelers, die dem städtischen Publikum einen Gesamteindruck von der Kultur des Tales vermittelten (Sprache, Religion, Arbeit, Kleid, Poesie und andere Gegenstände des «Volkslebens»).

Résumé

Am offensichtlichsten wird der Beitrag der Kunst zur Herausbildung und Verbreitung stereotyper Bilder auf kantonaler Ebene am Beispiel

des Tourismus. Marie Claude Morand hat festgestellt, dass im Gegensatz zu anderen Regionen (wie beispielsweise dem auf Sportferien ausgerichteten Graubünden) in der touristischen Werbung für das Wallis die traditionelle Kultur eine vorrangige Rolle spielt: An die Stelle des Sublimen, des Pittoresken, das auf den Gebirgsdarstellungen der Kleinmeister des 18. Jahrhunderts gründete und einem elitären Publikum bis ins 19. Jahrhundert genügen mochte, trat im 20. Jahrhundert ein neues Walliser Feriengestalt, das den veränderten Erwartungen, insbesondere der Vorliebe für eine vorindustrielle Ländlichkeit entsprach: «villages paisibles et ensoleillés au pied des cimes, travaux des champs, coutumes et rites locaux»⁹⁵. Diesem Wandel lag ein Generationen- und Paradigmenwechsel in der regionalen Malerei zugrunde: Die ikonographische Vielfalt und die persönlichen Verbindungen des bedeutendsten Walliser Künstlers des 19. Jahrhunderts, des Genremalers Raphael Ritz (1829-1894), waren durch eine «unité iconographique» abgelöst worden, in der die auswärtigen Künstler der Schule von Savièse die «colonisation artistique du Valais» betrieben⁹⁶. Ihre weit über die Kantonsgrenze hinaus erfolgreiche Malerei thematisierte in erster Linie

«la vie des indigènes de montagne», und «pour couronner le tout, plus attentifs aux effets chromatiques qu'à la réalité du sujet, la plupart des peintres dépeignent souvent ces montagnards au travail dans leurs habits de fête, les femmes surtout, quelquefois même dans des costumes qui ne sont plus en usage.»⁹⁷

Diese erste Phase der Herausbildung und Verbreitung eines stereotypen Walliser Bildes, das sich durch den Kanon der Folklore und seiner «sélection mythifiante» charakterisieren lässt, fällt laut Morand in die Zeit zwischen 1885 und 1920⁹⁸. Mit dem Aufschwung des Tourismus seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert entfalten die hier entstandenen Topoi ihre volle Wirksamkeit. Die Phase der Internalisierung von Fremdbildern fällt in die Zeit zwischen den Kriegen und wird durch die Arbeiten im Stil der Savieser Schule markant gefördert (fassbar in der touristischen Werbung durch kantonale und lokale Verbän-

de, in Ausstellungen, Festen und Darstellungen in Druckerzeugnissen).

Schon vor der Jahrhundertwende zieht Evolène die Aufmerksamkeit von Laien und ausgebildeten Künstlern auf sich. Wie die ersten Wissenschaftler (Rütimeyer, Stebler) und einige Titel der Reiseliteratur (Fröbel, Wolf, Tissot, Jegerlehner) stellen die frühen Maler Trachten als eine der ortstypischen Erscheinungen dar. Zu einer Fixierung des Trachtenbildes kommt es mit dem Auftauchen der Vertreter der Savieser Schule, die in Hérens, besonders in Evolène, bevorzugt Szenen mit Frauen in Tracht darstellen. Dass Frauen in der Ikonographie der regionalen Malerei eine zentrale Stellung einnehmen, begünstigt die weiträumige Verbreitung eines lokalen Trachtenbildes. Doch am Ort scheint das Bewusstsein um diese Künstler eher auf die von Interessenverbänden und Behörden bestimmten Repräsentationsmomente beschränkt zu sein (Verkehrsverein, Gemeinde, Lokalhistoriker⁹⁹).

Im Falle Lötschens avancieren die «Herrgotts-grenadiere» seit den 1880er Jahren zu einem frühen Ortsstereotyp, wozu Reiseführer, Reiseberichte und die ersten Ansichtskarten wesentlich beitragen; nennenswerte Malerei lässt sich auf lokaler Ebene vor dem Ersten Weltkrieg keine feststellen. Seither vermitteln der Maler Karl Anneler, besonders aber Albert Nyfeler als Mittelperson zwischen Fremden und Einheimischen die auswärtigen Zuschreibungen. Nyfeler regt Männer aus dem Tal zum Schnitzen an, bemalt die Masken und bestückt damit Ausstellungen im In- und Ausland (s. Kap. 5). Seine Aktivitäten tragen zur Diffusion der Maskenlandschaft ausserhalb des Tales und im Tal zu einer beginnenden Schwergewichtsverschiebung im Identitätsrepertoire bei. Entgegen ihrer Bedeutung für die Herausbildung und Vermittlung lokaler Brauchstereotypen (Masken für das Lötschental, Trachten für das Val d'Hérens) in einem regionalen und nationalen Rahmen spielen die einstigen Künstler heute im lokalen Selbstbewusstsein kaum eine Rolle. Das Atelier Nyfeler – zu Lebzeiten wurde der Künstler als «Maler des Lötschentales» gepriesen und



Abb. 82: Titel des Führers «Le Valais», herausgegeben vom Walliser Hotelierverein. Vevey o.J. (1930er Jahre).

von der Behörde mit dem Ehrenburgerrecht geehrt – wurde nach dem Tod seiner Frau (1992) aufgelöst, ohne dass sich im Tal spürbares Interesse am Verbleib des künstlerischen Nachlasses (inkl. Fotografien) am Ort erhoben hätte.

- 1 Weber-Kellermann, Ingeborg: Landleben im 19. Jahrhundert. München 1987, S.389 und S.391. Nebenbei sei bemerkt, dass diese Gegenweltentwürfe (Bukolisches, Arkadien) nichts grundsätzlich Neues darstellen, sondern in der «Tradition» allbekannter Topoi stehen.
- 2 Gespräch mit Yvonne Preiswerk, Genf.
- 3 Ruedin, Pascal: A la recherche de la ruralité perdue. Mélancolie et peinture de genre à la fin du XIXe siècle. In: Kunst + Architektur in der Schweiz 4/1994, S.376-382, hier S.376f. Freundl. Hinweis Christine Burckhardt-Seebass, Basel.
- 4 Zitiert nach Scharfe, Martin: Das Wahre poesievoll, die Poesie wahr dargestellt. Vorläufiges zu einer Ausstellung von Bildern schwäbischen Volkslebens des 19. Jahrhunderts. In: Heitere Gefühle bei der Ankunft auf dem Lande. Bilder schwäbischen Landlebens im 19. Jahrhundert. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Württembergischen Landesmuseum Stuttgart vom 13. April bis 5. Juni 1983. Tübingen 1983, S.9-13.
- 5 Spiess, Gerd: Das Bild der bäuerlichen Welt im 19. Jahrhundert aus der Sicht des Bürgertums, aufgezeigt an Bildern eines Braunschweiger «Bauernmalers». In: Kaufmann, Gerhard (Hg.): Stadt-Land-Beziehungen. Verhandlungen des 19. Deutschen Volkskundekongresses in Hamburg vom 1. bis 7. Oktober 1973. Göttingen 1975, S.237-244, hier S.240.
- 6 Anneler, Hedwig: Quatember in Lötschen. Die Geschichte des Lötschentales in neun Bildern. Bern 1916. Dies.: Aletschduft. Geschichten aus einem Bergdorf. Basel, o.J. Dies.: Kleines Lötschenbuch. Bern o.J. [um 1920]. Die beiden weiteren Autoren sind Ernst Otto Marti: Balduin Rittlers Heimkehr. Zürich o.J.; Rudolf Wyss: Bergeseele. Bern 1943.
- 7 Die diffizile Frage nach der Rezeption von Heimatliteratur hat Rossbacher an einem konkreten Beispiel beantwortet. Rossbacher; Karlheinz: Heimatkunstbewegung und Heimatroman. Zu einer Literatursoziologie der Jahrhundertwende. Stuttgart 1975, S.243ff.
- 8 Renker, Gustav: Bauernnot. Leipzig 1922. Ders.: Bahnwärterhaus Elf. Basel, o. J. Renker (1889-1967) war Musiker, Journalist und vielgelesener Autor mehrerer Romane.
- 9 Chappaz, Maurice: Lötschental secret. Les photographies historiques d'Albert Nyfeler. Lausanne 1975. Die deutsche Auflage erschien unter dem Titel: Lötschental. Die wilde Würde einer verlorenen Talschaft. Aus dem Französischen von Pierre Imhasly. Zürich 1979.
- 10 Von Greyerz, Hans: Der Bundesstaat seit 1848. In: Handbuch der Schweizer Geschichte. Bd.2, Zürich 1977, S.1019-1246, hier S.1118.
- 11 Morax, René: La servante d'Evolène. Légende valaisanne. Musique de Gustave Doret. Lausanne 1937. Der homme de lettres René Morax (*1873) verfasste 1905 das «Poème de la Fête des Vignerons» in Vevey, war Mitbegründer des «Théâtre du Jorat» und Autor mehrerer Dramen. Morax zählte zu den bekanntesten Westschweizer Autoren und war bereits zu Beginn des Jahrhunderts ins Deutsche übersetzt worden («Die Quatembernacht. Drama aus dem schweizerischen Hochgebirge» war 1903 im Verlag des Lesezirkels Hottingen erschienen und wurde 1912 ein zweites Mal aufgelegt). «La Servante d'Evolène» erschien im April 1937, erfuhr im Juni 1937 bereits die zweite und danach noch weitere Auflagen.
- 12 Nicolas Lagger: La Servante d'Evolène. In: Nouvelliste, 09.10.1985, S.8.
- 13 In Mézières 1956, in Aigle 1966, in Hérémence 1980.
- 14 Vallette, Pierre: Les fileuses (d'Hérens). Drame valaisan. Musique de Charles Haenni. Sierre 1939.
- 15 Meizoz, Jérôme: Literatur im Welschwallis - eine Bestandesaufnahme. In: NZZ; 21.09.1992 (Beilage: Kantonsporträt Wallis).
- 16 Siehe dazu die Arbeit von Tschopp-Bessero, Maria-Pia: Production littéraire et problèmes d'identité. Un exemple: Maurice Zermatten. In: Le Valais et les étrangers XIXe-XXe. Sion 1992, S.269-288 (Groupe valaisan de sciences humaines, 5). Vgl. auch Morand, Marie Claude: Notre beau Valais. Le rôle de la production artistique 'étrangère' dans la construction de l'identité culturelle valaisanne. In: Le Valais et les étrangers XIXe - XXe. Sion 1992, S. 191-246, hier S.201f. (Groupe valaisan des sciences humaines, 5), die an einer Passage Zermattens den Rücklauf des Fremdbildes in die literarische Selbstdarstellung nachzeichnet.
- 17 Rossbacher, Karl-Heinz (wie Anm.7), S.72.
- 18 Rossbacher, Karlheinz (wie Anm.7), vor allem S.126ff.
- 19 Adolf Fux. Ausgewählte Erzählungen und Novellen aus dem Wallis. Bearbeitung und Einführung von Sieglide Gertschen. Herausgegeben von der Adolf Fux-Stiftung, Visp 1984.
- 20 Mehrere Auflagen erfuhr zwischen den 1920er und 1950er Jahren Schmid, Hans: Wallis. Ein Wanderbuch.
- 21 Das Lötschental bot eine ideale Kulisse für Spielfilme wie «Die Herrgottsgrenadiere» (1932), «Die rote Pest» (1938, als «idyllische Ansichten einer traditionellen Eidgenossenschaft» charakterisiert, «um den Kommunismus zu geisseln») oder «Zwischen uns die Berge» (1956, als ein «Muster für Nachkriegskitsch» bezeichnet). Siehe Dumont, Hervé: Die Geschichte des Schweizer Films. Spielfilme 1896-1965. Lausanne 1987, S.133f., S.213ff., S.472ff. In Arolla, Evolène und Les Haudères wird «Petronella» aufgenommen (1927), wobei es zur Nachstellung von Patronatsfesten, Prozessionen, Volkstänzen u.a.m. kommt, die Johannes Jegerlehner «fachlich» betreut. Als Drehort für den Film «Les fiançailles de Line» (1932), der religiöse Inhalte vermitteln will, wird Evolène als geeignet erachtet. Ebenso wird in Evolène für den Klassiker «An heiligen Wassern» (1960) gedreht. Siehe Dumont, Hervé (wie oben), S.103f., S.138f., S.527f. Diese Heimatfilme wurden teils schon vor ihrer Uraufführung emphatisch begrüßt: «...als prächtiger Heimatfilm echt schweizerischer Eigenart, ohne eine einzige kitschige Stelle» wird «Petronella» noch während den Dreharbeiten in der Zeitschrift des SAC angekündigt. Siehe: Die Alpen 12/1927, S.459.
- 22 Lepdor, Catherine: Editorial zu: Kunst + Architektur in der Schweiz 4/1994, S.323.
- 23 Gamboni, Dario: Pourquoi étudier la peinture de genre? In: Kunst + Architektur in der Schweiz 4/1994, S.324-329, hier S. 324.
- 24 Ruppen, Walter: Raphael Ritz (1829-1894): Leben und Werk. Ein Walliser Maler des 19. Jahrhunderts aus der Düsseldorfer Schule. Vira 1971. Siehe auch: Ders.: Raphael Ritz (1829-1894): Das künstlerische Werk. In: Vallesia 27/1972, S.73-239 [Katalog].
- 25 Morand, Marie Claude (wie Anm.16) und Dubuis, Catherine; Ruedin, Pascal: Marguerite Burnat-Provins. Ecrivaine et peintre (1872-1952). Lausanne 1994.
- 26 Burckhardt-Seebass, Christine: Dialektmalerei. In: SAVK 85/1989, S.73-84, hier S.73. Auch Schlee und Blümcke nehmen eine zeitliche Beschränkung auf das 19. Jahrhundert (ca. 1830 bis 1910) vor. Schlee, Ernst: Schleswig-holsteinisches Volksleben in alten Bildern. Flensburg 1963 [Kunst in Schleswig-Holstein Bd.13]. Freundl. Hinweis Christine Burckhardt-Seebass, Basel. Blümcke, Martin: Überlegungen zum Ausstellungsthema. In: Volksleben in Baden und in Württemberg, gesehen mit Künstleraugen des 19. Jahrhunderts. [Ausstellung] städtische Museen Heilbronn, 8. Sept. bis 4. Okt. 1981. Herausgegeben im Auftrag der Stadt Heilbronn von Andreas Pfeiffer. Heilbronn 1981 (Heilbronner Museumskatalog Nr.17).

- 27 Gamboni, Dario (wie Anm. 23), S. 326.
- 28 «Am Tag, an dem die Kunst ganz in den Händen der Genremalerei liegen wird, wird es vielleicht noch einige hübsche Werke geben, mit Kunst werden sie allerdings nichts mehr zu tun haben. Die Malerei wird keine reiche und kraftvolle Sprache mehr sein, kein erhabener und grossartiger Ausdruck des Genies; sie wird ein Jargon, eine Ware sein, etwas Minderwertiges, das in derselben Gesinnung geschaffen wurde wie ein Paar Schuhe.» Jal, Auguste: *Ebauches critiques*. Paris 1832, S. 306. Zitiert nach der Übersetzung von Lepdor, Catherine (wie Anm. 22), S. 323.
- 29 Ruppen, Walter: Der Genremaler Raphael Ritz. Ein Rückblick anlässlich des hundertsten Todestages. In: *Kunst + Architektur in der Schweiz* 4/1994, S. 368-374, hier S. 368.
- 30 Schlee, Ernst (wie Anm. 26).
- 31 Dubuis, Catherine; Ruedin, Pascal (wie Anm. 25), S. 31ff.
- 32 Bauer, Hermann: Die grosse Enzyklopädie der Malerei. Freiburg/Basel/Wien, Bd. 3, 1975, S. 1015. Zitiert nach Gamboni, Dario (wie Anm. 23), S. 327.
- 33 Gamboni, Dario (wie Anm. 23), S. 324. Ebenso hat auch Pascal Ruedin auf den Einfluss der Genremalerei auf die Savieser Schule verwiesen und entsprechende Werke abgebildet: Ruedin, Pascal (wie Anm. 3), S. 375.
- 34 Siehe dazu - neben den Schilderungen einer «erhabenen» wie «wilden» und «schrecklichen» Natur in den deutsch- und französischsprachigen Reiseberichten - Burke, Edmund: *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757).
- 35 Schlee, Ernst (wie Anm. 26), S. 29.
- 36 «Grossstadteindschaft, Agrarromantik, Heimat- und Muttersehnsucht» auf der einen und der (dadurch beeinflusste) Blick auf ländliches Leben auf der anderen Seite machen diese Bilder zu einer volkskundlichen und ideologischen Quelle. Siehe Burckhardt-Seebass, Christine (wie Anm. 26), S. 74.
- 37 Ernst Schlee schrieb zu diesem Kontrast: «Volkslebenmalerei bietet Blicke in eine Gegenwelt des bürgerlichen Fortschrittsdaseins im 19. Jahrhundert,...» Schlee, Ernst (wie Anm. 26), S. 9.
- 38 Diesen «modernen» Ritz stellte in Sitten eine Gedenkausstellung zum 100. Todesjahr des Malers dar, wobei sie auf bislang unbekannte Zeichnungen zurückgriff. Siehe Fibicher, Bernhard: Kantonales Kunstmuseum Sitten: Raphael Ritz (1829-1894). In: *Infolabrec. Bulletin du laboratoire de recherche en ethnologie régionale contemporaine* Sion 5/1994, S. 22-24.
- 39 Ruppen, Walter (wie Anm. 29), S. 369.
- 40 Dubuis, Catherine; Ruedin, Pascal (wie Anm. 25).
- 41 Morand, Marie Claude (wie Anm. 16), S. 203.
- 42 Siehe dazu: Musée cantonal des beaux-arts, Sion; Saalblatt in der Ausstellung: «Votre musée vous expose - Ein Blick auf die Kunst im Wallis», 27. Februar 1992 - 4. Januar 1993.
- 43 Morand, Marie Claude (wie Anm. 16), S. 203.
- 44 Morand, Marie Claude: *Tourisme et production artistique en Valais dans la première moitié du XXe siècle*. In: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 41/1984, S. 125-132, hier S. 127.
- 45 Morand, Marie Claude (wie Anm. 16), S. 212.
- 46 Lüthy, Hans A.: Edouard Vallet heute. In: *Edouard Vallet (1876-1992)*. [Publikation zur Ausstellung im] Bündner Kunstmuseum Chur, 2. Oktober bis 7. November 1976, S. 6-7.
- 47 Ders., S. 6.
- 48 [Publikation zur Ausstellung im] Bündner Kunstmuseum (wie Anm. 46), S. 44.
- 49 Lüthy, Hans A. (wie Anm. 46), S. 6.
- 50 So lautet ein Urteil über den Künstler: «Vallet a été séduit par cette coutume saviésanne [le baptême] très pittoresque, mais il n'a pas su, comme dans les scènes d'enterrement, échapper totalement au danger de l'imagerie folklorique.» [Publikation zur Ausstellung im] Bündner Kunstmuseum (wie Anm. 46), S. 99. Maurice Jean-Petit-Matile beispielsweise will die Vorwürfe mit der Feststellung aus dem Weg räumen, dass die fraglichen Sujets im beginnenden 20. Jahrhundert zum gelebten Alltag der Region gehörten. Jean-Petit-Matile, Maurice: *Edouard Vallet. Maître de la gravure suisse*. Denges 1991, S. 17.
- 51 «... il ne se sent à l'aise qu'en compagnie des paysans et des travailleurs modestes, terrien de coeur et ouvrier de formation lui-même.» In: Jean-Petit-Matile, Maurice (wie Anm. 50), S. 12; vgl. auch S. 14.
- 52 Nebst der Studie von Marie Claude Morand (wie Anm. 16) siehe die ebenfalls oben erwähnte Publikation über Marguerite Burnat-Provins von Dubuis, Catherine; Ruedin, Pascal (wie Anm. 25), hier S. 33: «Pour l'artiste, la société rurale vit encore dans le passé, sinon dans l'enfance de l'évolution sociale. A travers ses usages et ses objets, la campagne renvoie à un autrefois ambivalent; celui-ci est partagé entre la nostalgie de l'enfance personnelle et le regret d'un temps révolu de l'histoire sociale,...» Ähnlich hatte bereits Scharfe die Vertreter der Bauernvolkskunde charakterisiert (Kapitel 4.1).
- 53 Ruedin, Pascal (wie Anm. 3), S. 375.
- 54 Ruedin, Pascal (wie Anm. 3), S. 377.
- 55 Wobei Marie Claude Morand diese Entwicklung eher den Arbeiten der im Dienste der Tourismusindustrie stehenden Graphiker als den etablierten Künstlern zuschreibt. Vgl. auch die einschlägigen Abbildungen touristischer Plakate bei Morand, Marie Claude (wie Anm. 44), S. 128.
- 56 Siehe dazu Morand, Marie Claude: *L'oeuvre d'Albert Chavaz dans le paysage artistique romand*. Sion/Martigny 1994.
- 57 Marty Zen Ruffinen, Valérie: Albert Chavaz, les fruits d'un renoncement éclairé. Les années de maturité à la lumière de la fortune critique. In: Morand, Marie-Claude (wie Anm. 56), S. 275-292, hier S. 287f.
- 58 In ihrer Untersuchung über die Kunstschaffenden im welschen Wallis hat Christine Coudray in den 1970er Jahren beobachtet, wie das Publikum die Werke der als einheimisch empfundenen Künstler kauft, um sie und das von ihnen getragene Bild des Wallis zu stützen. Die «traditionellen» Künstler, beispielhaft verkörpert durch Chavaz und seinen *traditionalisme classique*, können auf eine ideelle und materielle Unterstützung zählen, die einer nachfolgenden Generation «moderner» (und doch nicht avantgardistischer) Künstler versagt bleibt. Coudray spricht in diesem Zusammenhang von Künstlern *qui ne vendent pas*. Coudray, Christiane: *Les artistes dans le Valais romand. L'artiste et la région. Mémoire de licence, département d'histoire d'art*. Genève 1975 (masch.). Auch Marie Claude Morand resümiert: «Le poids de l'image saviésanne' du Valais n'est sans doute pas étranger aux difficultés rencontrées jusqu'à aujourd'hui par les promoteurs et les amateurs d'art moderne», wozu sie Beispiele anführt. Morand, Marie Claude (wie Anm. 44), S. 130. Die Kluft zum Publikum ist inzwischen so gross geworden, dass Leserbriefe aufgebracht Bürgerinnen und Bürger sowie mutwillige Zerstörung öffentlich platzierter Kunstwerke einsetzen, z.B. bei der Freilichtausstellung «Repères - Merkzeichen», die das kantonale Kunstmuseum und sieben Walliser Gemeinden 1986 organisierten.
- 59 Paul Seippel im *Journal de Genève* vom 26.11.1907. Zitiert nach Morand (wie Anm. 44), S. 127.
- 60 Morand, Marie Claude (wie Anm. 16), S. 224f.
- 61 Morand, Marie Claude (wie Anm. 16), S. 232ff. Vergleiche dazu die illustrierte Zusammenstellung der von Eisenbahngesellschaften

- herausgegebenen Walliser Plakate bei Quendoz, Dominique: *Paysages valaisans pour affiches ferroviaires suisses (des origines à nos jours)*. In: *Vallesia* XLVI/1991, S.113-124.
- 62 Jeggle, Utz (Hg.): *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse*. Tübingen 1984, S.39 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes der Universität Tübingen, Bd.62).
- 63 Colomb, Eugène: D'Hérens à Bagnes. In: *L'Écho des Alpes* 2/1897, S.33-53 und 3/1897, S.73-84 (mit einem selbstgemalten Bild einer Evolenerin in Tracht sowie zwei Fotografien, die ebenfalls Evolenerinnen in Trachten darstellen).
- 64 Ein Werk des Genremalers Ravel (1847-1920) aus Evolène (*Fête patronale, Chapelle de la Garde, 1889*) ist abgebildet bei: Jean-Petit-Matile, Maurice: *Le Valais vu par les peintres*. Lausanne 1985, S.73.
- 65 Evolène - Val d'Hérens. *Développement sans destruction*. Martigny, o.J. [1982], S.3.
- 66 Wyder, Bernard: *Le Valais dans la peinture. Essai historique et iconographique*. In: Jean-Petit-Matile, Maurice (wie Anm.64), S.7-16, hier S.12.
- 67 Wyder, Bernard in: Jean-Petit-Matile (wie Anm.64), S.12.
- 68 Collet, Léon-W.: François de Ribeaupierre. In: *Die Alpen* IX/1933, S.226-228 (mit vier reproduzierten Werken, darunter zwei Trachtenmädchen). Zu de Ribeaupierre siehe *Künstler Lexikon der Schweiz*, XX. Jahrhundert. Bd.2, Frauenfeld 1963-1967, S.770f.
- 69 Ribeaupierre, François de: *La peinture en montagne*. In: *Die Alpen* XVIII/1942, S.273-275 (mit der Reproduktion eines Gemäldes von La Forclaz).
- 70 Wyder, Bernard (wie Anm.66), S.14.
- 71 Portier, Francis [Bilder]; Valette, Pierre [Texte]: *Evolène*. Genève 1943.
- 72 Siehe etwa die Rezension zu Francis Portier und Pierre Valette in: *Die Alpen* 8/1943 S.227f.
- 73 Undatierter Zeitungsartikel im Dossier Evolène der Sammlung Amoudruz, Musée d'Ethnographie, Genève [1960er Jahre].
- 74 Kupfer waren im 18. Jahrhundert über das Tal m.V. keine erschienen; die wenigen Stiche (und verwandte Techniken) erschienen vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und fast ausschliesslich in alpinistischen Zeitschriften. Vgl. Gattlen, Anton: *Druckgrafische Ortsansichten des Wallis*. 2 Bde., Martigny/Brig 1987 und 1992.
- 75 Als Bauernsohn mag Nyfeler sowohl Eigenes wiedergefunden als im Hochalpinen, Katholischen, Höchstalemannischen Fremdes entdeckt haben. Rückblickend äussert Nyfeler selbst: «Das Lötschental bietet mir alles, was ich fühle, Wasser, Bäume, Dörfer und Hütten, Tiere, Menschen, Berge mit den gleissenden Gletschern und dem blauen Himmel, wie nirgends farbenrein und dunkel... Ich bin froh, dieses Tal gefunden und gewählt zu haben als Ausgangspunkt für weiteres Arbeiten, verbunden mit den Menschen, dem einfachen, schlichten Bergvolk.» Zitiert nach Meyer, Willy: Albert Nyfeler, der Maler des Lötschentales. In: *Der Hochwächter. Blätter für heimatliche Art und Kunst* [Bern], 1/1954, S.3-10, hier S.6f.
- 76 «Seinen kargen Lebensunterhalt verdiente er mit allerlei handwerklichen Malerarbeiten: Verkitten schadhaft gewordener Wände, Ausmalen von Stuben mit Ölfarbe, Verglasen von Fenstern, Verzieren von hölzernen Schmuckkästchen; ausserdem malte er eine Privatkapelle in Bürchen aus.» Niederer, Arnold: Albert Nyfeler, 1883-1969. Herausgegeben aus Anlass der Ausstellung zum 100. Geburtstag von Albert Nyfeler im Schweizerischen Alpen Museum Bern. Bern 1983, S.8. Zur Biographie Nyfelters siehe auch Tatarinoff-Eggenschwiler, Adèle: Albert Nyfeler. Dem Gebirgsmaler im Lötschental zum siebenzigsten Geburtstag am 26. September 1953. Solothurn 1953.
- 77 Wietek, Gerhard: *Deutsche Künstlerkolonien und Künstlerorte*. München 1976, S.10.
- 78 Nach Nyfelters Tod (1969) blieb seine Frau Lydia Nyfeler in Kippel wohnhaft und verkaufte weiterhin aus dem Werk ihres Mannes. Momentan befindet sich der gesamte Nachlass, nebst Tausenden von Skizzen etwa 2000 Aquarellen und Bildern in Öl, in der Galerie zur Linde in Naters/VS, die bereits 1994 zwei Verkaufsausstellungen durchführte.
- 79 In der Literatur wird oft gefordert, bei den Volkslebenmalern die Skizzen und Vorstudien zu beachten, die der Realität eher entsprechen dürfen. Bei Nyfeler enthüllen die Skizzen allerdings nicht künstlerische Kompositionen oder Effekte der Aquarelle oder Öle. Auffallend ist aber die Diskrepanz zwischen dem weitreichenden Interesse der Person Nyfelters, das sich in den Skizzenbüchern als seinen steten Begleitern widerspiegelt, und dem zum Verkauf bestimmten, auf gewisse Kategorien reduzierten Werk des Malers Nyfeler.
- 80 Freundl. Mitt. Matthias Haldemann, Kunsthaus Zug.
- 81 Etwa das monumentale Wandgemälde im Bahnhof von Brig (1938) oder ein Plakat für die Bern-Lötschberg-Simplon-Bahn in Zusammenarbeit mit dem Verkehrsverein Lötschental (1946).
- 82 Niederer, Arnold (wie Anm.76), S.11.
- 83 Aus einem immensen fotografischen Nachlass liegt eine kleine Auswahl in literarisch kommentierter Form vor: Maurice Chappaz: *Lötschental secret. Les photographies historiques d'Albert Nyfeler*. Lausanne 1975. In der deutschen Fassung von Pierre Imhasly: *Die wilde Würde einer verlorenen Landschaft*. Zürich 1979. Die Originale sind im Centre valaisan du film et de la photographie in Martigny und im Lötschentaler Museum in Kippel verwahrt.
- 84 Gespräch mit Lydia Nyfeler-Roethlisberger, *1905, Kippel 1987.
- 85 Freundl. Mitt. Arnold Niederer, Zürich 1983. Siehe auch die Ausführungen in Kapitel 4.1.2.
- 86 Von Sydow, Eckart: *Exotische Kunst. Afrika und Ozeanien*. Leipzig 1921 [mit der handschriftlichen Eintragung «Albert Nyfeler 1922 Kippel»]. Die bei der Auflösung des Ateliers 1994 aufgefundene Publikation befindet sich heute im Lötschentaler Museum].
- 87 Assion, Peter: Elzacher «Schuddig» und Lötschentaler «Tschäggette». Ein deutsch-schweizerischer Vergleich zur jüngeren Geschichte der Fastnacht. In: *Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg*, Bd.3/1989, S.166-211, hier S.189.
- 88 Friedrich Gottlieb Stebler: *Am Lötschberg. Land und Volk von Lötschen*. Zürich 1907. Zu Stebler siehe die Notizen in Kapitel 4.1.
- 89 Ein Skizzenbuch Nyfelters enthält die Adresse Rüttemeyers in Basel. Im Nachlass Rüttemeyers, aktuell im Besitz von Dr. Bernhard Rüttemeyer (Basel), befindet sich ein Brief von Nyfeler, der am 20.10.1916 nach Basel schreibt: «...der Volks Glaube aber ist nicht vorhanden (sowie ich weiss), der mit der Fruchtbarkeit der Jahre oder der Culturen etwas zu tun hätte. Es ist wohl auch so wie mit dem Fasching, welcher das Überbleibsel der alten Allmannenfest, Tag- u. Nachtgleiche ist. Mir hat es immer den Eindruck gemacht als sei es eine Belustigung für die Jugend, ohne jeglichen weiteren Zweck. Es wäre möglich, dass Ihnen der frühere Herr Prior Jos. Verlen [ein Vorgänger Siegens], jetzt Pfarrer von Leuk, der ebenfalls ein Sohn von Lötschen ist, noch urkundlichen Bericht geben kann betreffs der Fruchtbarkeits-symbole.»
- 90 Assion, Peter (wie Anm.87), S.185. Siehe zu dieser Vermittlerrolle auch Kapitel 5.
- 91 Siehe Kapitel 4.1.2. Eine Korrespondenz Annelers an Leopold Rüttemeyer vom 1.5.1916 betreffend Maskenkäufe liegt in Rüttemeyers Nachlass, aktuell im Besitz von Dr. Bernhard Rüttemeyer, Basel.

92 Eine gewisse Anerkennung als «Alpenmaler» scheint Anneler gefunden zu haben, was sich z.B. in einer kurzen Würdigung zum 70. Geburtstag in der Zeitschrift des SAC [Die Alpen 4/1956 S.60; Mitteilungen im Anhang des Heftes] und in einer Ausstellung zum 100. Geburtstag äussert [Gedenkausstellung zum 100. Geburtstag von Karl Anneler (1886-1957). Galerie Kogal, Bern, 10. Oktober 1986 bis 1. November 1986].

93 Der Nachlass Anneler befindet sich in der Stadt- und Universitätsbibliothek Bern.

94 Anneler, Hedwig: Loetschen, das ist: Landes- und Volkskunde des Loetschentaales. Bern 1917.

95 Morand, Marie Claude (wie Anm.44), S. 126.

96 Morand, Marie Claude (wie Anm. 16), S.206ff., hier S.209.

97 Morand, Marie Claude (wie Anm. 16), S.222.

98 Morand, Marie Claude (wie Anm. 16), S.202-223.

99 Siehe beispielsweise den Bericht «Les peintres d'Evolène» von Henri Maître, Lehrer und Verfasser einer Ortschronik, im «Nouvelliste» vom 28.09.1990, S.43.

«Nehmen Sie eine geographische Karte von Europa und den angrenzenden Gebieten. Lassen Sie von zuständigen und befugten Leuten alles eintragen, was mit 'Volkskunst' zu tun hat. Sie werden feststellen, dass keineswegs alle Gebiete zwischen Sizilien und dem Nordkap, zwischen Portugal und dem Ural ausgefüllt werden. Die Karte weist nicht nur Gebiete mit unterschiedlichen Angaben zur Sachkultur auf, sondern zeigt einerseits bemerkenswerte, aber nicht erläuterte Verdichtungen, andererseits zahlreiche weisse Regionen von bedeutender Grösse. Ich lasse dahingestellt, mit welcher Zuständigkeit und Befugnis, mit welcher Autorität und mit welchem Definitionsmonopol die Leute ausgestattet sein müssten, welche die Eintragungen in die supponierte Karte vorzunehmen hätten. Sicher ist, dass das Ergebnis nicht etwa vom Stand der Erhebung oder gar der Forschung abhängig wäre.»

Gantner, Theo: Regional-Stereotypik und Emblemcharakter bei Sachgütern. In: Jahrbuch für Volkskunde 1992, S. 116-124, hier S. 117f.

4.4 Elemente der «Volkskultur» im Dienste des schweizerischen Bundesstaates Die Anlässe der staatlichen Repräsentation

Nur wenige Gegenstände aus der «Volkskultur» oder der «natürlichen» Umgebung (Landschaft) gelangten in eine Auswahl des als *typisch* Erachteten – Evolener Masken blieben Evolener Masken, wie bereits zu Beginn klar wurde. Und wo ein Gegenstand in den Rang eines Stellvertreterobjektes aufstieg, war dieser meist nur auf einer lokalen Ebene wirksam – nicht in jeder Region vollzog sich eine Entwicklung nach Muster und Ausmass des Zillertals¹. Die Herausbildung dieser kleinräumig wirksamen Stereotype blieb von einer breiteren Öffentlichkeit unbemerkt und spielte sich ohne auffällige Ereignisse wie Feste, Jubiläen oder Umzüge ab. Doch konnte unter gewissen Bedingungen der Aufstieg in eine regionale oder nationale Symbolsprache erfolgen, wie es im zweiten Untersuchungsgebiet der Fall war: Lötschentaler Masken wurden zu «Walliser» Masken, zu «Schweizer» Masken, inzwischen sogar zu «alpinen» Masken schlechthin und stehen heute mitunter supranational für den Alpenraum.

Aus der inhaltlichen, zeitlichen und räumlichen Disparität solcher Stereotype greife ich nun einige aus der «Volkskultur» im Kontext staatlicher Repräsentation heraus. Der Aufstieg zu nationalen Vorzeigestücken spielt sich in der Regel auf geradezu demonstrative Weise ab und wird z.B. im offiziellen Rahmen der Festanlässe punktuell fassbar. Dabei handelt es sich um einen «process of creating ritual and symbolic complexes», durch Formalisierung und Ritualisierung gekennzeichnet, in dem sich nach Hobsbawm nicht nur die gänzliche Neuschaffung von Traditionen, sondern auch das Aufgreifen und das Adaptieren bestehender, älterer Elemente abspielt². Als «indicators of problems which might not otherwise be recognized, and developments which are otherwise difficult to identify and to date», erlauben diese Vorgänge, gesellschaftliche Prozesse zu erfassen³ – in unserem Fall z.B. den Vorgang der Nationenbildung und die dabei operationalisierten staatsrepräsentativen Momente.

Wird der Begriff der Nation als «Selbstbeschreibungsförmel des Gesellschaftssystems» verstanden, so wird auch die Bedeutung dieser massenwirksamen Autorepräsentationen, die im 19. Jahrhundert in Form von Umzügen, Festspielen und ihrer Andenkenindustrie Zehntausende von Personen erreichten, für die Nation als «kommunikativ hergestelltes Konstrukt»⁴ um so offensichtlicher. Die genannten Anlässe sind dann Bestandteile eines grösseren Repertoires an Ausdrucksmitteln, und die zeichenhaften Momente

«veranschaulichen und bekräftigen damit die Geltung einer bestimmten staatlichen Ordnung bei bestimmten Personen und für ein bestimmtes Gebiet. Solchen zeichenhaften Charakter tragen etwa bestimmte Örtlichkeiten, wie öffentliche Bauten und Plätze, bestimmte Zeiten wie Staatsfeiertage, bestimmte Personen, die zu solchen Anlässen den Staat mit ihrem Körper repräsentieren und für ihn Zeichen setzen, sowie bestimmte symbolische Objekte, wie Staatsinsignien und Regalia, und symbolische Handlungsgestalten, wie Zeremoniale ... Solche Anlässe, bei denen der Staat sich selbst und seine Verfassung sinnfällig macht, sind

eminente kulturelle Anlässe, also solche, bei denen sich hier und jetzt gegebene Strukturen an höheren Werten orientieren und damit selbst legitimieren.»⁵

In seiner Aufzählung der Repräsentationsmittel (alte und neue, den Staat und seine Institutionen verkörpernde Symbole) nennt Gantner solche, die formal fixiert sind, wie das Schweizerkreuz, die Truppendefilees oder das Matterhorn (deren situative Indienstrahmung und Sinnaufladung dennoch eine variable ist) und solche, die äusserlichen Änderungen unterworfen sind wie Umzüge, Landesausstellungen oder Brauchvorführungen⁶. Um solche Erscheinungen im Detail zu erfassen, betrachte ich einige Schlüsselmomente schweizerischer Autorepräsentation und wähle aus dem Zeitraum von knapp hundert Jahren drei Anlässe aus, die auch «Volkskultur» aus einem der beiden Untersuchungsgebiete zeigten, nämlich: die Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums in Zürich im Jahre 1898; die Landesausstellung in Zürich 1939 und das «offizielle Geburtstagsfest der Eidgenossenschaft» in Brunnen 1991. Für diese Auswahl sprechen folgende Gründe: In allen drei Fällen handelt es sich um Schnittstellen lokalen (oder regionalen) Selbstbewusstseins mit nationaler Identität; zugleich zählen die genannten Anlässe im Abstand von Jahrzehnten zu den bedeutendsten nationalen Manifestationen dieser Art. Grundsätzlich erscheinen hier die Vorgänge der Herausbildung von Vorzeigekultur und der Verwaltung des Identitätsrepertoires transparenter als bei anderen Momenten der (Selbst)darstellung, die düftiger oder gar nicht dokumentiert sind. Da es ferner im Verlaufe von Jahrzehnten zu Umlagerungen innerhalb der repräsentativen Kultur bzw. dem repräsentativen Teil dessen kommt, was man als «Volkskultur» versteht, ist nach den Veränderungen im gesellschaftlichen Umfeld und den spezifischen Aufgaben und Botschaften der symbolhaft eingesetzten Gegenstände zu fragen.

Bei den zur Repräsentation ausgewählten Erscheinungen handelt es sich oft um «öffentliche, jahreszeitlich gebundene Anlässe mit Festcharakter und Tendenz zur Theatralik»⁷ wie um

Darbietungen in Begleitung farbenprächtiger Objekte mit Schaulust (Trachten, Fahnen-schwinger, sennisches Gehabe u.a.m.). Zusätzlich zu ihrer optischen Attraktivität lassen sich solche Vorführungen meist akustisch untermalen. Diese Versatzstücke einer bäuerlichen, insbesondere «(vor)alpinen Kultur» erfreuen sich bereits im 19. Jahrhundert grösster Beliebtheit, nachdem sich ihre Akzeptanz auf eine längere Vorgeschichte abstützen konnte (siehe Exkurs III). Bis heute wird Rurales, «Alpines», «Eidgenössisches» bei offiziellen Anlässen vorgeführt und geniesst in der Berichterstattung (Printmedien, TV) eine bevorzugte Behandlung. Es erhebt sich die Frage nach dem Management dieser Symbole auf nationaler Ebene. Am Beispiel der (Selbst)definition von Regionen fragt Pierre Bourdieu nach der klassifizierenden Autorität, angesichts der jüngsten Instrumentalisierung kultureller Identität im Jugoslawienkrieg fragt Konrad Köstlin nach der *nationalen Identitätsfabrik* und resümiert: Die «Deutung der Wirklichkeit ist in der Regel an Autoritäten delegiert, an gesellschaftliche Eliten, die zugleich als Sinngebungsinstanzen fungieren»⁸. Bislang ist jedoch unklar, wer im Auswahlprozess die konkrete Entscheidungskompetenz hatte, aus einer gewissen Region eine Erscheinung zur stellvertretenden zu ernennen und im Rahmen öffentlicher Anlässe vorzustellen. Wer bestimmte bei Umzügen, Ausstellungen oder Festen über die Wahl der Sujets, mittels derer Kantone zur Darstellung gelangten oder die in ihrer Gesamtheit die Schweiz repräsentierten? Erlauben zeitgenössische Quellen überhaupt eine exakte Unterscheidung zwischen exogener und endogener Vorzeigekultur? Bei den methodischen Überlegungen tauchte die Vermutung auf, dass die organisatorischen Vorbereitungen und die thematischen Auswahlverfahren wohl informell über persönliche Kontakte verliefen und kaum schriftlichen Niederschlag fanden. Bei den nachfolgenden Recherchen sollte sich dies teils bewahrheiten und die Rekonstruktion von Schaltstellen in der «nationalen Identitätsfabrik» erschweren – eine Aufgabe, die ohnehin den Umfang einer eigenen Arbeit annehmen würde.

Die bisherigen Ausführungen thematisierten immer wieder eine «Volkskultur», deren inhaltliche Festlegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu den ersten theoretischen Diskussionen der wissenschaftlichen Volkskunde geführt hatte⁹ und deren Definition sich heute trotz der Komplexität der Materie nach einer Kurzformel durchringen muss, die z.B. Volkskultur als «Kultur der Vielen» versteht¹⁰. De facto wurden und werden die Terminologie und das Verständnis von «Volkskultur» in unserem Fall von Dritten bestimmt. Dabei ist «Volkskultur» – und dies betrifft nicht das 19. Jahrhundert oder die 1930er Jahre – eine *ländliche* bzw. *alpine* Kultur, die auf wenige, ästhetische und leicht identifizierbare Verhaltensweisen oder Objekte reduziert wird. Einzelne Komponenten dieser Volkskultur werden als sichtbarer Ausdruck einer «gesunden» (im Sinne von Ursprünglichkeit) und traditionstreuen (im Sinne einer schweizerischen) Haltung bewertet. Entgegen allen theoretischen und praktischen Bemühungen der Europäischen Ethnologie entspricht dieses volkstumpfpflegerische Verständnis von Volkskultur breitesten Kreisen des Volkes und den mit «Volkskultur» involvierten öffentlichen Stellen (Behörden, Medien). Da ich hier einen populären Umgang mit volkskulturellen Gegenständen, mit «Brauchtum» und mit «Volkstümlichem» verfolge und sich die Gegenwart immer noch der Terminologie der Vergangenheit bedient, werden sich vorbelastete Begriffe kaum vermeiden lassen – so bewusst mir ihre ideologischen Aufladungen und Konnotationen sind¹¹. Um Verständlichkeit zu gewährleisten und nicht mit neuen Wortschöpfungen noch mehr Verwirrung zu stiften, lege ich mich mit Ausnahme der quellengebundenen Aussagen auf Brauch/Bräuche statt Brauchtum, Volkskultur statt Volkstümliches, populär statt volkstümlich fest, wobei ich mir der Mehrdeutigkeit auch dieser Termini bewusst bin.

Auch von einer weiteren Voraussetzung sind wir bisher stillschweigend ausgegangen: Dass nämlich die Bestandteile der jeweiligen Vorzeigekultur dem *kollektiven Seelenzustand* (Urs Altermatt) entsprachen und nicht einer staatlich dirigierten Kulturpolitik entsprangen, die öffentlichem Empfinden zuwiderlief. Selbst ohne eine «totalitäre» Instrumen-

alisierung von Kultur in Rechnung stellen zu müssen, fragte Paul Hugger zu Recht, ob

«die plakative Seite, fassbar in den programmatischen Erklärungen, wie sie an Nationalfesten, in parlamentarischen Debatten, gouvernementalen Erklärungen zum Ausdruck kommen, sich aber auch in der Symbolik und Anschaulichkeit der Festumzüge, der Landesausstellungen visualisiert und in Lied und Dichtung gefühlreich zu Worte meldet»

nicht nur «Lippenbekenntnisse weniger Galionsfiguren» beinhalte¹². Martin Stern resümiert, dass der Erfolg der von Massen besuchten Festspiele auf einer Mangelerfahrung beruhen könnte, indem alteidgenössische Tugend nicht als damalige Realität, sondern «Entschwundenes als immer noch vorhanden, Verlorenes als unverlierbar, ... also Trost wie eine Droge» gezeigt und konsumiert wurde¹³. Trotz der «ziemlich trügerischen Substitution von Gegenwart durch Vergangenheit» billigt Stern diesen Anlässen zu, dass sie «ein seit 1848 wieder sehr gestärktes nationales Zusammengehörigkeitsgefühl zum Ausdruck» brachten¹⁴. Im Alltag breiterer Bevölkerungskreise waren wohl die Auslandserfahrungen, die Militärdienste, das Kadettenwesen und in der zweiten Jahrhunderthälfte vor allem der Schulunterricht ausschlaggebender als Festrhetorik und -symbolik, wie Hugger anhand seiner Recherchen in autobiographischen Zeugnissen belegt. Der mit dem vorliegenden Kapitel einmal mehr vollzogene Wechsel auf eine gesellschaftliche Makroebene – nachdem die einleitenden Kapitel für ein sorgfältiges Arbeiten auf der Mikroebene plädierten – ist problematisch, und um so wertvoller sind Zeugnisse, wie Hugger sie beigebracht hat. Die berechtigten Zweifel erheben sich letztlich vor dem Hintergrund der Überlegung, dass bei der Frage nach der Identität nicht die alltäglichen und durch individuelle Zeugnisse abgesicherten Bereiche des sozialen und territorialen Bezuges (Familie, Schule, Arbeit, Landschaft usw.), sondern die Ausnahme-situationen der mit Symbolen besetzten Festanlässe und ein komplexes, schwer fassbares Kollektiv («Volk») berührt werden. Der problematischen Gleichsetzung von staatsrepräsentativer

Kultur und Identität bin ich mir durchaus bewusst. Gerade das fünfte Kapitel wird am Beispiel der lokalen Identität zeigen, wie wenig diese Vorzeigekultur zur individuellen Satisfaktion beitragen kann, wie sich die Situation aber von einer Generation zur nächsten auch in ihr Gegenteil wenden kann.

Dennoch schiene mir die Geringschätzung der mit Pomp inszenierten und mit Pathos beschworenen Anlässe eine krasse Fehleinschätzung aus der Sicht einer eher funktional-nüchternen Gegenwart. Gerade autobiographische Quellen bezeugen, wie die Festzeremonien die Anwesenden zu Tränen rührten oder überschwängliche Freude hervorriefen – «was uns heute mit seinem Pathos, mit dem Aufwand an Kostümen und Requisiten befremdet und kalt lässt, bewegte die damaligen Menschen offenbar tief», bemerkt Hugger, womit einmal mehr eine nationale Identität angesprochen ist¹⁵. So wenig die dramaturgischen Darstellungen eidgenössischen Wesens (Tapferkeit, Zusammenhalt, Ehrensinn) auch mit dem realen Alltag gemein hatten, so sehr konnten diese doch als Hoffnungsträger in den Alltag zurückwirken und ein – wenn auch vielleicht falsches, wie Stern zu bedenken gibt – Identitätsgefühl bestärken. Es scheint, dass selbst emphatische Schilderungen der Politiker betreffend das an nationalen Festen aufscheinende Heimatbewusstsein¹⁶ noch bis in unser Jahrhundert weitgehend mit der in der Öffentlichkeit herrschenden Stimmung korrespondierten, wie die Ausführungen zur Geistigen Landesverteidigung zeigen werden. Selbst zur «Mobilisierung des Nationalstaates» dienende Anlässe entsprachen in ihren Inhalten den Auffassungen und affektiven Verbindungen einer breiten Bevölkerung zum Staat, wie Catherine Santschi am Beispiel der 1891 eingeführten und formal von den Behörden minutiös vorgegebenen Bundesfeier bemerkt¹⁷. Unter Berufung auf die Studien zum «Nation-Building»¹⁸ spricht Beatrix Mesmer sogar von einer *Religio-Funktion* und sieht im Nationalismus «eine spezifische Form von Integrationsideologie...», um «Individuen und Gruppen mit je verschiedenen Interessen in ein politisches System und ein diesem System ad-

aptiertes Verhalten einzubinden»¹⁹ – was den patriotischen Autorepräsentationen des 19. und 20. Jahrhunderts mit ihren Inhalten aus einer «schweizerischen» Vergangenheit und «Volkskultur» auch gelang.

Es ist müssig, hier zu einer Beweisführung auszuholen und aufzuzeigen, dass dem Identitätsgefüge nicht grundsätzlich widersprechen konnte, was im Falle der Schweiz bei öffentlichen Anlässen als stellvertretend vorgeführt wurde. In seiner vielbeachteten Studie zum Bild der Alten Eidgenossen und ihrer Instrumentalisierung quer durch die Jahrhunderte führt Guy Marchal aus der Zeit der Geistigen Landesverteidigung Beispiele von Identitätskonstrukten an, deren Inhalte nicht mit dem popularen Selbstverständnis harmonierten und die als mentalitätsmässige «Fremdlinge» nur geringe Beachtung fanden – Pierre Bourdieu hat diesen Sachverhalt in das Wortspiel von der «vision unique de son [du groupe] identité et une vision identique de son unité» gefasst²⁰. Ohne sich damit auf eine Art Selbstregulativ zu verlassen, ist in dieser Frage dennoch Vorsicht angezeigt; wir werden Situationen begegnen, in welchen die grossen Festanlässe des jungen Bundesstaates alles andere als Kohäsion und gemeinsames Empfinden unter seinen Mitgliedern widerspiegeln. Dass sich in solchen Momenten selbst gegnerische Parteien auf die gleichen Gegenstände berufen, bestätigt jedoch die gesellschaftliche Akzeptanz und Wirksamkeit der verwendeten Bilder.

4.4.1 Die Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums in Zürich 1898

Der Anlass und seine Vorgeschichte

Seit dem Vorschlag J.C. Eschers von 1799 und dem *Schweizerischen Nationalmuseum*, das unter Ph. A. Stapfer während der Helvetik hätte Wirklichkeit werden sollen, waren in der Schweiz verschiedentlich Ideen aufgetaucht, die «auf Bundesebene ein zentrales museales



Abb.83 und 84: Die Walliser Gruppe des Umzuges in Zürich 1896 vor dem Fotografen. Aus: «Erinnerungsmappe zum Schweizertrachtenfest des Lesezirkel Hottingen, Zürich», 1896.

Bildungsinstitut in Form eines Nationalmuseums» postulierten²¹. Zu den Vorkämpfern eines Schweizerischen Landesmuseums (SLM) gehört Friedrich Salomon Vögelin (1837-1888), später als dessen geistiger Vater benannt²². Entgegen seinem Vortragstitel über «Kunst und Volksleben»²³ spielen die Belange der Volkskultur dabei eine untergeordnete Rolle. Unter dem reichen kulturellen Erbe der Schweiz, das es vor dem Ausverkauf an den (ausländischen) Antiquitätenhandel zu schützen galt, verstand der Zürcher Professor für Kunst- und Kulturgeschichte in erster Linie elitäre Kunstwerke²⁴. Das nationale Museum, zehn Jahre nach dem Tod Vögelins eröffnet, machte dieses Verständnis zu seinem Sammlungsprogramm. Dennoch wurden die Eröffnungsfeierlichkeiten des SLM von einem Umzug geprägt, der die im Ausstellungsgut kaum beachtete Volkskultur zeigte.

Nicht allein aus Gründen der Quellenlage – hier standen sowohl photographierte als gezeichnete Abbildungen zur Verfügung²⁵ – wählte ich diesen Anlass aus, sondern weil es sich unter der Vielzahl der regionalen und kantonalen Festumzüge um einen explizit nationalen Anlass handelte. Die Gründung des Schweizerischen Landesmuseums spielte sich im Kontext einer symbolischen Sichtbarmachung des neuen Bundesstaates ab, die sich neben Festrhetorik, Umzügen, Druckgraphiken u.a.m. auch in der repräsentativen architektonischen Einkleidung zentraler Institutionen äusserte (Bundesarchiv 1896/99, Zentralbau des Bundeshauses 1894/1902, Landesmuseum 1898, das unterlegene Berner Konkurrenzprojekt bereits 1894²⁶). Die festliche Eröffnung des «Nationalmuseums» zwang alle Schweizer Kantone zu einer Selbstdarstellung: «Die schweizerischen Volkstrachten in Bildern aus



dem Volksleben». Dem Festumzug von 1898 aber war ein Anlass vorausgegangen, der dieselbe Thematik zur Darstellung brachte und für den dieselben Organisatoren verantwortlich zeichneten.

Exkurs I: «...eine Art vaterländischen Unternehmens». Das Trachtenfest von 1896

Im Frühjahr 1896 organisierte der Lesezirkel Hottingen²⁷ das «Kränzchen», wie seine Feste hiessen, als «Schweizertrachtenfest», bei dem in den neuen Zürcher Tonhalle die Darstellenden in den Trachten der Schweizer Kantone auftraten, in den regionalen Dialekten sprachen, ortsübliche Lieder sangen und charakteristische Tänze aufführten. Nachdem im 19. Jahrhundert eine Reihe von Umzügen, zuletzt das Zürcher

Sechseläuten von 1888 unter dem Titel «Die Volksfeste aus Schweizer Kantonen», Trachten vorgeführt hatten, lag das Thema wohl nahe. Zur Wahl des Sujets enthalten die Vereinsarchivalien keine direkten Hinweise²⁸. Bekannt ist aber, dass dem Anlass monatelange Vorbereitungen vorausgingen,

«Briefe und Boten nach allen Landesteilen verschickend, Aufrufe in allen vier Landessprachen der Presse übermittelnd, volkstümliche Literatur, Mundarten, Sitten, Bräuche, vor allem die Bibliothek des Idiotikons [²⁹] studierend, im ganzen Lande herum echte Trachten sammelnd, sie restaurierend und ausstellend, damit man dieselben als Modelle benutzen könne.»³⁰

Die Tendenz zur Volkstumspflege ist unübersehbar³¹; sie war sogar eines der erklärten Ziele des grossangelegten Unterfangens und mündete in Anschauungen, die in einer Variante des

Rücklaufs eine glückliche Chance zur Wahrung der «Volkskultur» sahen³². Neben den bewusst volkstumpfpflegerischen und patriotischen Intentionen, die im Rahmen des Historismus und der sich anbahnenden Heimatschutzbewegung zu verstehen sind, förderte die Veranstaltung auch das nationale Empfinden der Festteilnehmer. Nach dem Aufmarsch der kantonalen Gruppen begrüßten vor dem Haus «Zum Schweizerdegen» 22 Töchter ihre Mutter «Helvetia» – eine im 19. Jahrhundert gängige «Parallelsetzung Verwandtschaftsbeziehung = Staatenbeziehung», die «Politisches als etwas Natürliches» darstellen sollte, indem «Komplexes und befremdlich Abstraktes anschaulich und dadurch erlebbar» gemacht wurde³³. Patriotische Gefühle lassen sich an den Schilderungen von Zeitzeugen ablesen. Es war die Rede von

«all' den schlichten Mannen und Weiblein ..., die auf des Lesezirkels Einladung hin halb scheu und halb zutraulich von Berg und Tal zu uns herabgestiegen waren, den Freunden in der Stadt ihre alten Gewändlein und Künste zu zeigen, die ja auf einmal so merkwürdig begehrt schienen: 'Gott grüezi au! - Gott grüez üch! Wohär chömed jetz au Ihr ? [Woher stammen Sie?] - G'fallt's i bin euß? - Meine woll, potz tusig! - Bineu-obe (oder usse) isch es aber doch na schöner, mer freued is jetz scho uf de Summer!' Solche Gespräche zwischen Stadt- und Landleuten konnte man überall belauschen. Nie ist es republikanischer, herzlicher, freier und fröhlicher bei uns zugegangen, nie war der Lesezirkel einer grossen Schweizerfamilie ähnlicher...»³⁴.

Als Mobilität noch ein Privileg war, bot sich hier die seltene Gelegenheit, Mitbürgerinnen und Mitbürger anderer Landesteile in ihrer kulturellen Eigenart – und damit auch das Vaterland in einer neuen Sicht – wahrzunehmen. «Eine um so grössere Überraschung, ja eigentliche Entdeckerfreuden bot das Trachtenfest deswegen, weil vorher niemand, selbst unsere besten Volkskenner nicht, wussten oder ahnten, dass es in unserem Land je einen solchen Reichtum von Volkskostümen gegeben habe, ...» Und weiter heisst es über den Festanlass, Zürich sei «tagelang unter dem berauschenden Eindruck

seiner Bilder» gestanden³⁵. Die Neue Zürcher Zeitung schrieb:

«Da war nichts Er künsteltes oder Gemachtes, nichts Maskenhaftes oder Schauspielerisches, das war alles wahr und echt, selbst das Nachgeahmte [...] Aus dem ganzen Schweizerland waren bodenwüchsige markige Typen da, die in ihren besonderen Idiomen sprachen, lachten und sich winkten...»³⁶.

Damit ist eine schwierige Frage zu den Folklore- und Historienumzügen des 19. Jahrhunderts angeschnitten, nämlich die der Herkunft der Trägerschaft. Hatte ein euphorisches Gedicht in der Vorschau auf das Trachtenfest den Eindruck der persönlichen Teilnahme von Darstellenden aus allen Landesteilen evoziert, mussten die Organisatoren nachfolgend die Zürcherinnen und Zürcher zur Mitwirkung aufrufen:

«Unsre Idee kann nur dann mit einiger Vollständigkeit zum Durchbruch gelangen, wenn möglichst viele Damen und Herren sich entschliessen, in irgend einer unserer schönen Landestrachten an unserm Feste teilzunehmen und einer der 22 Gruppen sich beizugesellen, welche die Kantone der Schweiz zu repräsentieren bestimmt sind. An Jung und Alt richten wir daher die freundliche Einladung von dem unserm Zirkulare beigelegten Anmeldungsschein recht ausgiebigen Gebrauch zu machen und damit an der Verschönerung unsres Festes mitzuwirken.»³⁷

Der ganze Festumzug erforderte 700 Darstellende; die Kosten für Anreise und Unterkunft so vieler auswärtiger «Originaldarsteller» hätten die Mittel des Vereines überschritten. So dürfte sich die Mehrheit der Akteure aus der urbanen Bevölkerung rekrutiert haben. Dazu erwähnt das Festalbum: «Und es war keine Gruppe, bei der nicht wenigstens der Kern der Darsteller und Darstellerinnen aus der gleichen Gegend wie die Tracht, die sie trugen, gestammt hätte...»³⁸. Namentlich als «echte», eigens zur Veranstaltung angereiste Kantonsvertreter erkennbar waren jene Personen, die spezielle Darbietungen wie Jodelgesänge oder Volkstänze vorzuführen hatten³⁹ – Sparten der Regionaltypik, die sich schlecht durch Zürcherinnen und -zürcher darstellen liessen.

Was innerhalb des einmal festgelegten Themas die Selektion der darzustellenden Feste und Trachten, Idiome und Tänze betrifft, waren zunächst die Mitglieder des Lesezirkels zur Mitarbeit aufgerufen: «Unser Mitgliederkreis stellt an und für sich schon eine Schweiz im Kleinen vor. Alle Kantone sind darin vertreten und es wird eine dankbare Aufgabe der Mitwirkenden sein, allerlei Beziehungen zu der engeren Heimat für unsre Zwecke dienstbar zu machen.»⁴⁰ Für eine Begleitpublikation zum Trachtenfest⁴¹ hatte man kantonale Mitarbeiter gewonnen, für das Wallis waren dies Louis Courthion⁴² und Jules Gilliéron⁴³. Möglicherweise hatten diese als Experten das Organisationskomitee auch darüber zu beraten, wie das Wallis zu *inszenieren* sei. Kamen die «Trachten aus der Saviese [sic], aus der Evolena und aus dem Eifischthale: Landleute und Bergführer» – oder zumindest die Kunde von denselben – durch die Unterwalliser Mitarbeiter nach Zürich? Denkbar ist, dass das Komitee des Lesezirkels über die geographisch näherliegenden Kantone des Mittellandes und deren Repräsentationsformen selbst entschied, während die entfernteren Gebiete gemäss dem Anraten der kantonalen Mitarbeiter und gemäss den Kontakten der Lesezirkelmitglieder zu diesen Orten inszeniert wurden. Nachdem sie zur Organisationsform aufschlussreiche Informationen beibrachten, erlaubten die Akten und das (übrigens geringe) Echo in der kantonalen Presse keine weitere Präzisierung zum Selektionsverfahren im Falle des Wallis⁴⁴.

Die Ausführungen zum Trachtenfest von 1896 sollen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die hauptsächliche Aktivität des Lesezirkels naturgemäss im Vertrieb der Lesemappen und in der Durchführung literarischer und musikalischer Vortragsabende lag. Doch genoss «Volkskultur» als Ausdruck einer patriotischen Gesinnung im Vereinsleben keinen geringen Stellenwert, was nicht nur im Fest von 1896 zum Ausdruck kam, sondern vermehrt noch in den Volkslied- und Dialektabenden, die unter der gelegentlichen Mitarbeit Eduard Hoffmann-Krayers organisiert wurden⁴⁵. Dabei war «Volkskulturelles» und Historisches nicht auf die eigene Nation be-

schränkt, sondern auch das alte Rom (1912), der Orient (1899), germanische Helden (1902) oder etwa ein Münchnerfest (1911) gelangten in pompösen Anlässen zur Darstellung⁴⁶. Zusammen mit den vereinsinternen «Traditionen» mag die bereits erwähnte Konjunktur von volkskulturellen Festthemen im 19. Jahrhundert, insbesondere von Trachten, die Wahl des Sujets von 1896 erklären. Nicht zuletzt trug dazu ein unverkennbarer und emphatischer Patriotismus bei, der allerdings nicht auf eine bewusste behördliche Anregung, sondern auf den Eifer einiger Zürcher Bürgerinnen und Bürger zurückgeht. Der Erfolg des Schweizer Trachtenfestes war derart gross, dass man den Lesezirkel Hottingen zwei Jahre danach um eine vergrösserte Zweitauflage des Festes anging: zur Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums.

Der Festumzug von 1898

Hinter der oben angeschnittenen Frage nach der Kompetenzverteilung steht auch eine solche nach der Darstellung oder der Fremddarstellung. Handelte es sich um eine Wahl, die von Bürgerinnen und -bürgern der jeweiligen Kantone getroffen wurde und stellten Ortsansässige die ausgewählten Orte bzw. Bräuche dar? Oder befanden die Zürcher Organisatoren über die Präsentation der Kantone und besetzten die «Rollen» der Brauchtumsträgerschaft mit Bewohnerinnen und Bewohnern der Limmatstadt, wozu sich z.B. die Organisationsstruktur der Vereine anbot? Handelte es sich demnach um ein Trachten- oder eher um ein Kostümfest? Kritische Stimmen, und deren gab es im schweizerischen Festtaumel dieser Jahrzehnte mehrere⁴⁷, bemerkten bei solchen Gelegenheiten, man wünsche sich «kein eitles Fastnachtsspiel, zur Belustigung einer gaffenden Menge und von Gemietheten aufgeführt»⁴⁸. Die Zeitgenossen bewegte das Kriterium der Echtheit. Aus heutiger Sicht geht es eher um die Frage, ob die Vorstellung über sich selbst (Innensicht) oder bereits eine auswärtige Idee als gesellschaftliche Sichtweise auf eine Region die Darstellung bestimmte.

Das Trachtenfest vom März 1896 hatte derartigen Anklang gefunden, dass die Kommission für das Schweizerische Landesmuseum (SLM) – wie auch die Verantwortlichen der Landesausstellung in Genf für ihr «village suisse»⁴⁹ – schon wenige Monate danach ein ähnliches Fest für die Eröffnungsfeier des SLM in Erwägung zog:

«Ein endgültiges Programm kann jedoch erst aufgestellt werden, wenn die finanzielle Seite erledigt ist. Vorläufig wurde eine Wiederholung des Hottinger Trachtenfestes in Vorschlag gebracht. Diese setzt natürlich die Bildung kantonalen Comités voraus, die unter ein Central-Comité in Zürich zu stellen wären. Als Präsident des letzteren ist Dr. Hans Bodmer in Hottingen in Aussicht genommen. Mit dem Trachtenfest ... ist, wenn irgend möglich, eine Darstellung des schweizerischen Zunftlebens zu verbinden...»⁵⁰

Ein Jahr später steht fest, dass sich die Eröffnungsfeier in einem offiziellen Akt («Empfang der Ehrengäste; Übergabe des Museums an den Bund; Bankett...») und in einem «Fest für das Publikum, bestehend in einem schweizerischen Trachtenfeste mit Beteiligung von kantonalen Kontingenten»⁵¹ abspielen werde. Die Vorstandsakten des Lesezirkels Hottingen informieren über das Zustandekommen dieses Plans:

«Durch Zirkular der Schweiz. Landesmuseumskommission war der Verein kürzlich eingeladen worden, zu einer Sitzung derselben betreffend die Feststellung des Programms für die Einweihung des Landesmuseums 1-3 Delegierte abzuordnen. Vom Bureau wurden abgeordnet: die Herren Dr. Hans Bodmer, L. Steiner, E. Kull. In dieser Sitzung, der je 3 Vertreter der Landesmuseums-Kommission, des Regierungsrathes, des Stadtrathes, der Verkehrskommission, des Sechseläuten-Zentralkomitees und des Lesezirkels Hottingen beiwohnten, wurde auf Antrag des Vorsitzenden, Stadtpräsident Pestalozzi, beschlossen, ausser den offiziellen Eröffnungsfeierlichkeiten ein schweizerisches Trachtenfest in grossem Stile zu veranstalten, ein Programm, wie es s. Zt. von Dr. Hans Bodmer einigen Mitgliedern der Landesmuseumskommission in einer früheren privaten (!) Besprechung entwickelt worden war.»⁵²

Das vom Zürcher Stadtpräsidenten und zugleich Präsidenten der Landesmuseum-Kommission H. Pestalozzi einberufene Gremium bildet schliesslich eine «Spezialkommission ... bestehend aus den Herren Stadtpräsident H. Pestalozzi, Direktor [des SLM] Dr. H. Angst, Dr. H. Bodmer, Präsident des Lesezirkels Hottingen, Ed. Guyer-Freuler, Präsident der Verkehrskommission, Privatdozent J. Heierli, H. Walter-Escher, Mitglied des Sechseläuten-Centralkomitees und Dr. H. Lehmann als Protokollführer»⁵³. Diese «Sub-Kommission», in der Hans Bodmer als Vizepräsident Einsitz nimmt, schreitet infolge Finanzknappheit zur Reduzierung der geplanten Festivitäten; vorgeschlagen wird ein Projekt,

«nach welchem unsere alten Volkstrachten in Verbindung mit Bildern aus dem schweizerischen Volksleben zur Darstellung gebracht werden sollten. Es waren im Ganzen 23 Gruppen vorgesehen, deren jede ein Bild von dem Leben und Treiben der Bewohner je eines Kantons in Vergangenheit und Gegenwart, in Krieg und Frieden bieten sollte. Dabei legte der Entwurf vor allem Gewicht auf die Echtheit der Trachten und Originalität der vorggeführten Volksitten, die, wenn immer möglich, von den betreffenden Landesbewohnern selbst zur Darstellung gebracht werden sollten. Die Zahl der Teilnehmer war auf 1660 veranschlagt, mit einer entsprechenden Zahl von Wagen und Pferden. Dieser Entwurf wurde wieder genehmigt, [...] man hoffte, eine solche Veranstaltung werde ein wichtiges Material für die schweizerische Kostümkunde und möglicherweise selbst für die Trachtensammlung des Landesmuseums [⁵⁴] liefern.»⁵⁵

Der Lesezirkel Hottingen bietet sich für die Organisation des Festes an, doch favorisieren das «Sechseläuten-Centralkomitee» und die Zünfte einen historischen Umzug mit Festspiel, was mit der Kommission des Landesmuseums schon vor Jahren vereinbart worden sei.⁵⁶ Ob mit einem Trachtenfest die «Volkskultur» oder mit einem historischen Umzug die Geschichte den Vorzug erhalten sollte, war demnach nicht so sehr Gegenstand grundsätzlicher Überlegungen als vielmehr einer Meinungsverschiedenheit



Abb.85: Die Herkunft der Walliser Gruppe am Umzug zur Eröffnung des Landesmuseums in Zürich hat der Zeichner mit den Pyramiden von Euseigne (Val d'Hérens) und der typischen Blockbauweise angedeutet - der Kanton wird mit Trachten und dem bereits damals bekannten Soldatenaufzug aus dem Lötschenthal dargestellt. Aus dem Festalbum «Feier zur Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums 25. Juni 1898 Zürich. Kostümierte Festumzug. Verlag des Organisations-Comité», 1898. Ob die (teils sogar im voraus gezeichneten) Darstellungen der Künstler mit dem übereinstimmen, was derartige Umzüge realiter vorführten, ist nicht immer gewiss. Noch bevor beispielsweise der Umzug zur Zentenarfeier von Murten (1876) überhaupt stattgefunden hatte, war der von Karl Jauslin gezeichnete historische Umzug bereits als Leporello auf dem Markt erschienen (das Album von Roux/Jauslin hingegen wurde erst 1877 publiziert).

zwischen dem Lesezirkel und den Zünften. Im April 1898 kann Bodmer dem Vorstand des Lesezirkels rapportieren: «Der Festzug besteht aus 23 Gruppen, 22 als Vertreter der Kantone und einer Mittelgruppe Helvetia und ist im ganzen eine Wiederholung unseres Trachtenfestes, erweitert durch allegorisch-historische Gruppen»⁵⁷. Für die in zwei Monaten stattfindende Eröffnungsfeier steht fest:

«Nachdem die Behörden (Eidgenossenschaft, Kanton und Stadt) die für die Eröffnung bestimmten Kredite, im ganzen Fr. 106'000, bewilligt haben, stellte das Organisationskomite das detaillierte Festprogramm auf [...] am 25. Juni nachmittags [wird] ein kostümierter Festzug stattfinden, den die zürcherischen Zünfte und der Lesezirkel Hottingen arrangieren werden. Der Zug soll nach dem ursprünglich aufgestellten Programm die schweizerischen Volkstrachten in Bildern aus dem Volksleben der sämtlichen Kantone zur Veranschaulichung bringen. In der

Eröffnungsgruppe wird der Prachtwagen der Helvetia, in der Schlussgruppe derjenige der Turica zu sehen sein.»⁵⁸

Die Meinungsverschiedenheiten wurden in einem Kompromiss beigelegt. Der Lesezirkel Hottingen und die Zünfte organisierten einen um historische Gruppen und Wagen mit allegorischen Darstellungen erweiterten Umzug. Die Akteure, derer es mehr als dreimal so viele wie 1896 bedurfte, wurden zu einem wesentlichen Teil aus Zürich und Umgebung rekrutiert. Auch war der Umzug nur einer der Höhepunkte im Rahmen einer mehrtägigen Festveranstaltung; die Ehrengäste (Bundesrat, Vertreter aller Kantone usw.) erwarteten Empfänge, Theatervorstellungen, Fackelzüge und Diners. In den Festreden wurde die Eröffnung des Landesmuseums überschwänglich als Ausdruck der Liebe zum Vaterland und seiner Geschichte gefeiert, die mit dem historisierenden Bau einen materialisierten Niederschlag finden sollte⁵⁹.

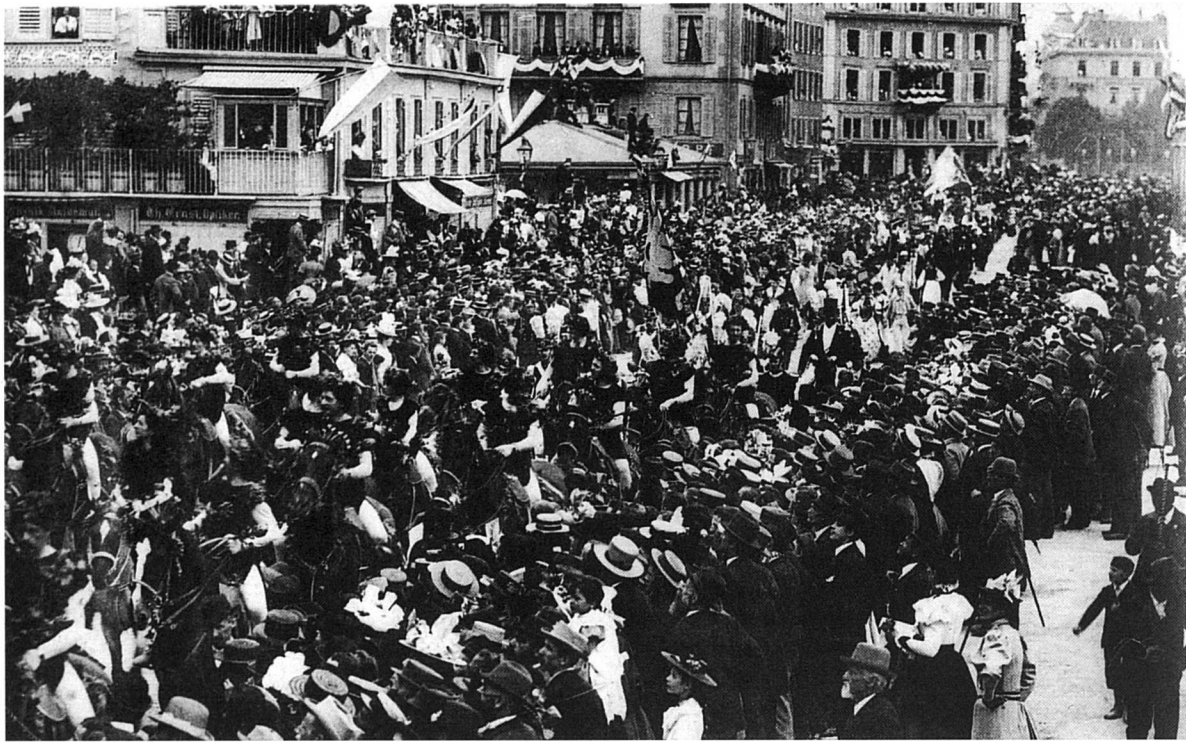


Abb.86 und 87: Die Fotografie der Walliser Gruppe im Umzug bei der Eröffnung des Landesmuseums 1898 zeigt einige Unterschiede zu der von Karl Jauslin gezeichneten Kantonsdarstellung (vgl. Abb. 85): Die (teilweise verdeckten) Trachtengruppen und der Soldatenaufzug nehmen sich zahlenmässig geringer aus als auf der Zeichnung...

Was die (Auto)repräsentation des Kantons Wallis betrifft (vgl. Abb.85-87), sind zunächst folgende Fakten festzuhalten: Der Auftritt gleicht formal, inhaltlich und organisatorisch demjenigen, der sich in Zürich zwei Jahre zuvor bereits bewährte. Zusätzlich zu den bekannten Volkstypen aus den frankophonen Südtälern und dem Valais central wird die Walliser Gruppe diesmal um eine weitere Attraktion bereichert: die Parade der späteren «Herrgottsgrandiere» aus dem Lötschental⁶⁰. Obschon das Zürcher Organisationskomitee durch die Teilnahme der Ermatinger Groppenfastnacht und eines Fastnachtsthemas aus Basel für die Fastnacht sensibilisiert ist, treten für das Wallis keine Maskengestalten auf. Der Wechsel (oder zumindest eine Verschiebung) zur Fastnacht steht in der Präsentation des Gebirgskantons bzw. der Talschaft Lötschen erst bevor. Die verantwortlichen Organisatoren des Umzuges von 1898 halten sich an die erfolgreiche Darstellung des Jahres 1896 und fügen den Walliser Volkstypen eine Prozes-

sion hinzu, von der sie wissen, dass sie alljährlich, wie damalige Reiseberichte bereits vermelden, «eine grosse Menge Schaulustiger» ins Gebirgstal zieht. Der Erfolg ist dieser Vorstellung im voraus gewiss.

Im Gegensatz zum Trachtenfest von 1896 ruft die Eröffnung des Landesmuseums 1898 in der regionalen Presse ein grosses Echo hervor. Bereits vor dem Anlass meldet die Gazette du Valais:

«Ce cortège, le plus beau que Zurich ait jamais vu, se développera sur une longueur de 1500 mètres et sera d'une richesse incomparable de costumes et de décor: 2555 personnes, dont 500 dames, se sont fait inscrire pour y participer. Ne sont pas compris dans ce chiffre les 382 musiciens, répartis en 12 corps de musique; il y aura 229 cavaliers et 52 chars. Cette masse de figurants est répartie en 22 groupes. Le Valais y sera représenté par plus de 90 costumes; son groupe ne sera pas le moins attrayant.»⁶¹



...hinzugekommen ist jedoch ein Matterhornwagen. Reproduktion aus: «Festzugalbum der Schweiz. Landesmuseumsfeier, Zürich 25. Juni 1898».

Für die Berichterstattung über den Festumzug zitiert die Gazette du Valais aus La Suisse:

«Puis nous arrivons chez nous, aux spectacles familiers et d'autant plus aimés: vigneronns et vigneronnes de Montreux, aux grands chapeaux, aux fins corsages, et tout le paganisme bachique de la fête des Vignerons; et les gendarmes archaïques du Loetschenthal, les filles d'Evolène, de Savièse et, pareilles au petit chaperon, les filles du Val d'Illiez, avec leurs fichus rouges; les Armourins de Neuchâtel...»⁶².

Weiter übernimmt die Redaktion der Gazette den Text über die Walliser Umzugsgruppe aus dem Festalbum und schliesst den ausführlichen Artikel, ohne eine eigene Stellungnahme abzugeben – ganz im Gegensatz zu einem (leider nicht näher identifizierbaren) Leser, der offenbar die Möglichkeit hatte, dem Umzug in Zürich beizuwohnen und der sich über die Darstellung des Wallis unzufrieden äussert:

«Les fêtes de Zurich ont été splendides, et je m'empresse d'ajouter qu'au cortège le défilé

valaisan a fait fort bonne figure. Non pas que votre groupe ait été le plus nombreux et qu'on n'eût pu le compléter; mais on s'accorde à dire – M. Manzoni partage cet avis – qu'en fait de cachet, il ne laissait rien à désirer. Pour le rendre parfait – mais la distance ne le permettait guère – il aurait suffi d'y joindre: 1° Un peloton de guides; 2° Un peloton de vos superbes gendarmes; 3° Une vingtaine de vos gais vendangeurs et 4° Une escouade de vos braves bateliers du Léman.»⁶³

Ebenfalls persönlich in Zürich anwesend ist ein Korrespondent des Walliser Boten, der nicht über die dargestellte Thematik als solche, sondern über die Herkunft der Darstellenden kritisch berichtet:

«Die Gruppe der Walliser bildeten drei Theile: voran zogen die Lötscher in strammer Haltung mit hohem weissem Federbusch wie sie es alljährlich bei der Fronleichnamsprozession pflegen. Ob auch geborene Thalleute darunter waren, weiss ich nicht; doch liess die stattli-

che Zahl vielmehr auf Zürcher-Lötscher schliessen. Dies schien mir ganz besonders der Fall zu sein, bei dem halben Dutzend Frauenspersonen, welche den ehrsam Walliser Hut trugen. Schöne Binden mit feinen goldenen Spitzen – aber die übrige Kleidung hing etwas schlotterig – Zürcherinnen in unbekannte Moden gesteckt. Ein treues Naturbild lieferten die wandernden Eifischer, Kinder und Hausgeräth dem treuen Esel aufbürend. Anerkennung und Bewunderung konnte einem solchen Umzuge Niemand versagen.»⁶⁴

Umgekehrt erweckt die Gazette du Valais, aus La Suisse zitierend, bei der Leserschaft den Eindruck, als ob in erster Linie Kantonsteilnehmer den Umzug bestritten hätten:

«Des chars allégoriques qui ouvraient, fermaient et coupaient le cortège, rien à dire que vous ne sachiez d'avance. L'intérêt n'était pas là. Il était tout entier dans ce tableau vrai de notre vie nationale passée et présente, dans ces braves gens accourus de leurs cantons pour les représenter dans cette reconstitution synthétique des moeurs, des coutumes locales, des souvenirs locaux qui font la gloire, la variété et l'originalité de la patrie aimée.»⁶⁵

Die regionale Presse enthält keine Anhaltspunkte über den Auswahlprozess der (auto)repräsentativen Umzugsthemen. Als Reaktion auf den Anlass ist, soweit die Pressestimmen ein Urteil darüber erlauben, die Zufriedenheit der betroffenen Region festzustellen. Die verhaltene Kritik spricht lediglich zwei Dinge an: Einerseits wird die «Echtheit» der Darstellenden vermisst («Zürcher-Lötscher»), andererseits fordert ein (frankophoner) Leser, dem offenbar das Oberwalliser Übergewicht auffiel, eine thematische bzw. geographische Ausweitung künftiger Selbstdarstellungen (Bergführer, Gendarme, Winzer, Schiffer). Die Archivalien des Lesezirkels und des SLM enthalten keine näheren Angaben zum Auswahlverfahren, wohl aber zu den Festvorbereitungen: Ausschlaggebend ist der Ausschuss unter Hans Pestalozzi (Stadtpräsident, Nationalrat, Oberst), dem Heinrich Angst (Dr.h.c., Direktor SLM, englischer Generalkonsul), Eduard Guyer (Hotelier), Heinrich Walter-Escher (Spediteur, Major), J. Heierli (Pri-

vatdozent) und Hans Bodmer (Dr., Präsident Lesezirkel Hottingen) angehören. Nach privaten Unterredungen mit Bodmer entscheiden sich die Vertreter des gehobenen Bürgertums für einen Umzug, der «Volkskultur» in Form von Schweizertrachten vorführt. Die Sensibilisierung durch Julie Heierli, die der Kommission des SLM zuvor über den Wert der Trachten berichtet hatte (s.o.), könnte die Themenwahl beeinflusst haben. Weiter kommt es zu einem Zugeständnis an die Zünfte Zürichs, die mit ihren Themen den historischen Charakter des Umzuges verstärken. Welche Personen innerhalb des Komitees die Lötschentaler «Herrgottsgrenadiere» als zusätzliche Repräsentanten des Kantons Wallis vorschlagen, ist nicht mehr zu entscheiden. Selbst wenn kantonale Mitarbeiter – aus quellenkundlichen Gründen nicht mehr fassbar – den Soldatenaufzug vorgeschlagen hätten, lag die Kompetenz bei einem hierarchisch gegliederten und unangefochtenen Zürcher Gremium, dessen definitive Themenwahl einen Spiegel urbaner Sichtweisen auf die näheren wie die entfernteren Orte der Eidgenossenschaft darstellt. Die pittoreske Parade mit den historischen Uniformen liess sich ohne Schwierigkeiten in den Trachtenumzug und die geschichtlichen Themen integrieren; die damit symbolhaft transportierten Werte entsprachen den am Herkunfts- wie am «Aufführungs»ort massgebenden Wertkategorien. Die Indienstnahme der bei religiösen Anlässen auftretenden Soldaten in eine am Ort bisher unbekannte Repräsentation stiess in Lötschen nicht auf Opposition, sondern sollte sich hier in Zukunft etablieren.

Die Hintergründe einer Repräsentation durch volksskulturelle Elemente

Die Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums ist im Rahmen der kulturbewahrenden Bemühungen zu verstehen, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert auch die Kulturpolitik des Bundes prägen⁶⁶. Wie die Eröffnung des SLM machten eine Vielzahl Anlässe von nationaler Bedeutung (Schlachtfeste, Eidgenössische Vereinsfeste) in Festtheatern, Umzügen und

Begleitpublikationen die schweizerische Geschichte und (Volks)kultur zu ihrem Thema. Wo dies, wie 1898 in Zürich, in Form der Kantonsdarstellungen geschah, musste nicht jeder Kanton einzeln auftreten; mit der Kantonsthematik konnte «die Schweiz» auch fragmentarisch oder konnten einige Landesteile summarisch gezeigt werden. Die Notwendigkeit derartiger Darstellungen war im 19. Jahrhundert grundsätzlich neu, indem immer mehr und immer abstraktere Gegenstände (nationale Vereine und Parteien, Nationalstaat, seine Institutionen und die von ihnen propagierten Werte) eine Visualisierung erforderten, die kaum anders als symbolisch erfolgen konnte⁶⁷. Auswärtiges Auftreten von repräsentativem Charakter war den eidgenössischen Orten zwar vertraut – im Bündnisverband mit seinen regelmässigen Zusammenkünften (Tagsatzungen) und der Tradition der gegenseitigen Besuche (seit dem ausgehenden Mittelalter im Rahmen tagelanger Festlichkeiten) hatte sich eine, wenn auch andersartige, emblematisierte Kultur und rituelle Verhaltensform entwickelt (Standesfarben, Fahnen, Tiere als heraldische Abzeichen einzelner Orte, Begrüssungs- und Verabschiedungsrituale usw.). Ausserhalb der politischen Sphäre jedoch bestanden noch weniger profane Situationen von offiziellem Charakter, die den Rückgriff auf ein zeichenhaftes Repertoire erforderten.

Nun verlangten die Darstellungen des 19. Jahrhunderts nicht nur gestalterisch neue Mittel. Ihnen lag auch eine veränderte gesellschaftliche Bedürfnislage zugrunde, die neue inhaltliche Aussagen erforderte. In ihrer äusseren Form griff die im beginnenden 19. Jahrhundert fassbare Repräsentation auf die seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmende Wertschätzung ländlicher, insbesondere «alpiner» Kultur zurück, wie sie z.B. in Trachtenstichen und organisierten Älplerfesten bereits einen materialisierten Reflex gefunden hatte (ohne dass z.B. im Falle Unspunnens oder der Maler die wirtschaftlichen Interessen übersehen werden sollen). Seit der Helvetik vollzog sich der Übergang vom Fremdbild zur Selbsteinschätzung, wie die Genese der Stereotypen unten aufzeigen wird. So zeichnet sich auf nationaler Ebene bezüglich der Frage

nach Autorepräsentation oder Fremddarstellung ab, dass die Darstellung mittels Elementen der Volkskultur als *pars pro toto* in Abhängigkeit von einem auswärtigen Diskurs zu sehen ist. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden nun die Bilder, die bereits grosse Popularität genossen, quasi unmerklich in den Dienst des Vaterlandes gestellt. Im folgenden gehe ich der Frage nach, ob hinter der intentionalen Verwendung der von schweizerischen Mittlern selbst transportierten und als Autostereotypen verinnerlichten Bilder ein Legitimierungs- und Kohäsionsbedürfnis des neugegründeten Bundesstaats stehen konnte, wie mit der Notwendigkeit eines *einigenden Bundes* (s.u.) oft behauptet wird. Erstaunlich ist, dies sei vorweggenommen, dass die (manchmal bereits von Zeitgenossen) als nationalstaatlich verstandenen Bedürfnisse lange nicht durch behördliche Massnahmen, sondern in erster Linie durch private, vor allem vereinsmässig getragene Initiativen abgedeckt wurden. Im Gegensatz zur Zentralisierung in Geldwesen, Postdienst, Militär und weiterer Infrastruktur blieb Kulturelles der Hoheit der Kantone oder der Initiative von (teils landesweit tätigen) Vereinen überlassen; die einschlägigen Artikel in der Bundesverfassung und das Landesmuseum blieben eine Ausnahme.

Die dem Kohäsionsbedarf zugrundeliegenden Defizite werden im ökonomischen Gefälle zwischen den Landesteilen, den konfessionellen und politischen Spannungen sowie der rasch wachsenden Bevölkerung der Agglomerationen erblickt. Zur Überwindung dieser Probleme – so wurde in der Literatur bisweilen geurteilt, wenn die Nennung des eidgenössischen Festwesens als identitätsstiftendes Moment nicht genügte – seien urgeschichtliche, historische und volksculturelle Objektivationen instrumentalisiert worden. Als typisch schweizerische Eigenart valorisiert, in einer nationalen Vergangenheit verankert, sollten diese lokalen und regionalen Elemente der als gemeinsam empfundenen Volkskultur «ein verbindendes Band für die zahlreichen, so unterschiedlichen Kantone darstellen», heisst es in populären Darstellungen⁶⁸. Studien zu Teilbereichen der Volkskultur auf kantonaler Ebene wie

z.B. diejenige von Edith Campi über die Basler Fastnacht sehen einen Brauch als «un moyen de réaffirmer l'identité bâloise au sein de la Confédération», ohne dies im weiteren zu begründen⁶⁹. Die Defizitstränge, die das *einigen-de-Band* erforderten, versuche ich auf der Ebene des Alltags von politischem Zusammenleben und logistischer Organisation des Staates von 1848 und der vorangehenden Jahrzehnte herauszuschälen: Welches waren die realen Gegebenheiten (Mobilität, gemeinsame Einrichtungen, naturwissenschaftliches und «kulturelles» Wissen über die einzelnen Regionen) im neugegründeten Bundesstaat und welche Defizite konnten daraus resultieren und eine Förderung des Zusammenhalts notwendig erscheinen lassen?

Dabei geht es mir weniger um die Notwendigkeit der Selbstlegitimierung durch Selbstinszenierung, wie Stagl oder Gauger auf einer abstrakteren Ebene die Funktion von staatsrepräsentativen Elementen bestimmten⁷⁰. Meine Ausführungen berühren eher die Frage, welche spezifischen Rahmenbedingungen das ethnische Selbstportrait einer Nation zeichnen. Marchal wies darauf hin, wie wirtschaftliche, soziale, innenpolitische Konditionen und die Situation eines Landes in Abhängigkeit von seinen Nachbarn dieses nationale Selbstbild im Verlauf der Geschichte ständig retouchieren⁷¹. Damit sind unerschöpfliche Stoffgebiete und komplexe historische Prozesse angesprochen; ich beschränke mich auf einige Aspekte und werde selbst diese nur summarisch beantworten können. Ohne hier auf die Entwicklungsmodelle der Nationenbildung einzugehen⁷², untersuche ich die Verwendung einzelner volkskultureller Elemente als offizieller «Schweizer» Kultur vor einem konkreten Hintergrund: Das infrastrukturelle und verwaltungsmässige Malaise der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (mangelnde Einheit der Mass-, Gewichts-, Münz- und Postsysteme und der Rechtssprechung, fehlende kartographische und «kulturelle» Kenntnisse über die Kantone) erforderte organisatorische Massnahmen, um nach 1848 den neuen Bundesstaat real zu schaffen. Es geht um die «Erschliessung des nationalen Raumes», wie sie auch Georg Kreis in Reise-

tätigkeit, Militärdienst, Kartographie, nationalem Vereinsleben, Festwesen und wirtschaftlicher Vereinheitlichung erblickt und wie sie eine «Bestätigung und Popularisierung des Nationalgedankens» bewirkte⁷³ – womit Kreis über die technischen Aspekte der zu schaffenden Infrastruktur hinaus auch die emotionalen Inhalte anspricht. Wenn aus der Warte der Geschichtswissenschaft die «nationale Bewusstseinsbildung als die adäquate ideelle Überformung von beschleunigter wirtschaftlicher und institutioneller Modernisierung» gedeutet wird⁷⁴, dann scheint es mir vorerst nötig, hier einige Aspekte dieser Ausgangslage konkret nachzuzeichnen. Zunächst versuche ich auf der Ebene des Alltags zu skizzieren, welche Defizite nach der genannten «ideellen Überformung» in einem patriotischen Zereemoniell aus historischen und volkskulturellen Elementen verlangten.

Vom Staatenbund zum Bundesstaat

Nach dem Zusammenbruch des Ancien Régime und Jahren der Wirren und der Kriege wurde auf dem Wiener Kongress eine Schweiz geschaffen, die sich aus den 13 Orten der alten Eidgenossenschaft, ehemaligen Untertanengebieten wie etwa dem Tessin und dem Thurgau, bisher selbständigen Republiken wie Genf oder Wallis und dem Bündnisstaat Graubünden zusammensetzte. Teils hatten diese Gebiete durch Einzelbündnisse seit Jahrhunderten in einer Beziehung zur Eidgenossenschaft gestanden. Die Veränderungen von 1815 geschahen nicht einstimmig und teils unter Protest der Betroffenen. Die Beziehungen zwischen den nun zu *Kantonen* gewordenen Nachbarn entwickelten sich zaghaft; um aus dem Föderationsverband den heutigen Bundesstaat zu schaffen, mussten die konservativen Kantone mit Waffengewalt gezwungen werden, wobei die Radikalen und Liberalen in den 1840er Jahren selbst eine militärische Intervention des Auslandes riskierten⁷⁵. Die Auseinandersetzungen wurden doch mit Waffengewalt gelöst: Die Entwicklung gipfelte 1847 im Sonderbundskrieg⁷⁶.

Zur militärisch schonungsvollen, aber psychologisch schwerwiegenden Niederlage der katholischen Bündnispartner kam die Tatsache, dass die wirtschaftlich und politisch führenden reformierten Zentren nun auch die vaterländische Geschichte beanspruchten. Zürich und Bern «hatten mit ihren grossen Festzügen zu den Zentenarfeiern von 1851 und 1853 die Initiative zum gesamteidgenössischen Fest ergriffen»; die katholische Innerschweiz sah ihre «eigene stolze Vergangenheit ... in den Städten der 'feindlichen' Bundesbrüder zu einem dekorativen folkloristischen Festzugs-Element geworden, an Festfeiern, zu denen die Innerschweizer noch lange in einem gebrochenen Verhältnis lebten.»⁷⁷ In diesem Zusammenhang werden die bekannten Fastnachtsspiele der Schwyzer Japanesen «als ein Mittel zur Wiedergewinnung des innerschweizerischen Selbstbewusstseins» gesehen, die eine «innere und gemeineidgenössische Konsolidierung über die Ambivalenz einer humorvoll-satirischen Veranstaltung zur Fastnachtszeit» ermöglichten⁷⁸.

Konsolidierung war angesichts der schweren innen- und aussenpolitischen Krisen der 1850er und 60er Jahre vonnöten⁷⁹. Auf den jungen Bundesstaat vorteilhaft, so zeitgenössische Stimmen, wirkte der politische Druck von aussen⁸⁰; im Inneren deckten u.a. das Festwesen, vor allem die Feiern des Schweizerischen Schützenvereins, und die vaterländische Geschichte den Bedarf an einigenden Momenten. Die Figuren und Heldentaten der spätmittelalterlichen Eidgenossen wurden in Wort und Bild beschworen. «Möge die Liebe zum Vaterland, das Gefühl der Zusammengehörigkeit, die Pietät und die Dankbarkeit gegen die Vorfahren, die Begeisterung für die idealen Ziele des Völkerlebens an diesem Feste sich neu gestärkt haben, dann wird das nächste Jahrhundert wieder ein freies, glückliches Schweizervolk begrüssen»⁸¹, verkündete ein Rückblick auf die Zentenarfeier in Murten 1876.

Zusätzlich zur politischen Fragilität erschwerten die verkehrstechnische Misere und die uneinheitlichen Monetär- und Masssysteme die Kommunikation. Die innere Organisation der

Eidgenossenschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war von heute kaum vorstellbaren Zuständen gekennzeichnet. Mit Ausnahme des Heerwesens, das schon früh eine gewisse Zentralisierung erfahren hatte⁸², überwog die Vielfalt die Einheit. Bis 1848 verfügten die Kantone über eigene Zölle, eigene Münzprägung, Masse und Gewichte⁸³. Der mangelnde technische Stand des Transportwesens und die Wiedereinführung des alten Systems behinderten den Binnenhandel zwischen den teils weit auseinanderliegenden Kantonen enorm:

«Es ergibt sich eine unwahrscheinliche, höchst unersprießliche Situation: Mittelalterliche Taxen (Tor-, Brücken- und Marktzölle) werden erhoben neben modernen Gebühren (Weggeldern, Ohmgeld, Transitpatenten). Innerhalb eines einzelnen Kantons sind mehrere Zollverordnungen in Kraft. Eine Vielfalt von Mess- und Taxationsverfahren bedingt Transportverzögerungen durch mehrfaches Umladen der Waren, Lagern und wiederholte Kontrollen. Die Schweiz hat elf verschiedene Fusse, sechzig Ellenmasse, eine Unmenge verschiedener Masse für Getreide, Flüssigkeiten und Gewichte sowie über vierhundert kantonale, kommunale ja selbst private Zollposten.»⁸⁴

Vergleichbare Zustände herrschten im Post- und im Münzwesen, bis zur Gründung des Bundesstaates kantonale Angelegenheit: Ein Brief durchquerte zwischen Genf und Graubünden sieben verschiedene Postgebiete; es existierten «800 alte Sorten inländischer Münzen»⁸⁵. Erst das Jahr 1848 brachte neben einer politischen Annäherung eine erste Vereinheitlichung der genannten Bereiche, indem die inneren Schranken aufgehoben und – der aufstrebenden Industrie zum Vorteil – ein einheitlicher Wirtschaftsraum geschaffen wurde⁸⁶. Der Zusammenschluss fand im Schweizerkreuz als Wappen des jungen Bundesstaates seinen Niederschlag auf symbolischer Ebene. Auf der Ebene des Alltags gehörten nach 1815 noch weitere Faktoren zum «Wirrwar im Inneren»⁸⁷, der aus zunächst wirtschaftlichen Motiven die Notwendigkeit eines Zusammenschlusses verdeutlichte und in die Reformbestrebungen der Radikalen führte.

Die Mobilität

Das Reisen, und damit das Bekanntwerden mit anderen Regionen, war vor fünf, sechs Generationen mit heute kaum vorstellbaren Strapazen, materiellem und zeitlichem Aufwand verbunden. Nur eine privilegierte Schicht leistete sich das zweckfreie Fortbewegen, nur wenige kannten die Regionen des neuen Bundesstaates aus eigener Anschauung. Zum Verkehrswesen bzw. zu den neuen Verkehrsmitteln ist zu sagen, dass die schweizerischen Eisenbahngesellschaften bis über die Jahrhundertmitte hinaus in Konzessionsstreitigkeiten grössere Aktivitäten entfalteten als im Linienbau. Erst im Verlauf der 1860er Jahre wurden die hauptsächlichen Verbindungen vollendet. Die Bedeutung der Mobilität innerhalb der zum staatlichen Verband zusammengeschlossenen Regionen bringt Alfred Cattani zum Ausdruck, indem er als Zeitzeuge noch für die Landesausstellung von 1939 (!) bemerkt: «Drei oder vier Millionen Besucher waren erwartet worden, über zehn Millionen kamen. Für sie wurde die Landi zum unvergesslichen Erlebnis. Das *Herumreisen* war damals noch keine Selbstverständlichkeit. Viele, in Dörfern aufgewachsene Menschen sahen zum erstenmal eine Stadt wie Zürich und erlebten hier die Schweiz als grössere Heimat.»⁸⁸

Die verkehrsmässigen Erschwernisse illustriert ein Beispiel aus der untersuchten Region: Für die Strecke von Bern nach Brig benötigt ein Intercity-Zug heute 97 Minuten. Bis zur Eröffnung der Lötschbergbahn im Jahre 1913 war die direkte Verbindung zwischen den beiden Orten nur in einer zweitägigen Reise, teils als Fussmarsch über den Lötschenpass (2700m) zu bewältigen. Schneller war der «Umweg» mit der Eisenbahn, das Rhonetal hinab an den Genfersee und von dort durch die Waadt nach Bern, oder die Fahrt mit der Postkutsche das Rhonetal aufwärts und über den Grimselpass an den Brienzersee, von wo eine Bahnverbindung nach Bern bestand. So mochte die Bundeshauptstadt für einen Oberwalliser nach einer Tagesreise in greifbare Nähe rücken – und dabei hatte das «dampfende Jahrhundert» mit seinen Eisenbahnen und Schiffen das Verkehrswesen bereits merklich revolutioniert... Die

seit den 1950er Jahren gewonnene Beweglichkeit macht das Reisen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert schwer nachvollziehbar.

Die Unvorstellbarkeit dieser Umstände einerseits und das Gewicht andererseits, das dem damaligen Verkehrswesen für unsere Überlegungen zukommt, rechtfertigt die konkreten Ausführungen zur Mobilität. Nicht nur die (inner)alpinen Gebiete und ihre Verbindungen über den Alpenkamm, sondern auch das Alpenvorland war in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts von ähnlichen Verkehrsbedingungen gekennzeichnet⁸⁹. Geradezu «exotisch» aber muten die zeitgleichen Berichte über die Hochalpentäler an. Auch das folgende Beispiel stammt aus einem der Untersuchungsgebiete – und ereignete sich vor lediglich 150 Jahren. Noch 1840 war sich die naturforschende Gesellschaft in Zürich nicht darüber im klaren, wie und ob überhaupt ein Übergang vom hinteren Val d'Hérens nach Zermatt möglich sei. Unter der Leitung von Julius Fröbel begab sich eine kleine Forschergruppe in die fragliche Region, um mit kartographischen Vermessungen und kulturellen Beobachtungen aus der *terra incognita* zurückzukehren⁹⁰. Die Reise erweckt den Eindruck einer eigentlichen Expedition. Ebenfalls aus dem Val d'Hérens berichtet der Naturwissenschaftler Forbes: «Als wir in der zweiten Hälfte des August dort waren, versicherte uns der Geistliche, dass wir die ersten Reisenden seyen, die in diesem Sommer nach Evolena gekommen.»⁹¹

Man wird dieser Skizzierung eines desolaten Verkehrswesens die touristische Erschliessung des Reiselandes par excellence entgegenhalten und kritisieren, dass sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert Ströme der Alpenbegeisterten und ihnen folgend die Gilde der Gipfelstürmer auf eine zunehmende Infrastruktur abstützen konnten – ein Einwand, der nur mit Einschränkungen und für die standardisierten Routen und Reiseziele zutrifft. Im Vergleich zu den vielen wenig begangenen Pfaden war die Zahl der ausgetretenen Wege gering. Während die Fremdenverkehrszentren des Berner Oberlandes bereits Tausende von Gästen jährlich zählten⁹², hiess es bei Baedeker, um nochmals ein Beispiel aus

dem Untersuchungsgebiet anzuführen, Lötschen sei ein «einsames stilles Hirtenthal, welches selten eines Fremden Fuss betritt»⁹³. 1851 schrieb Melchior Ulrich, Lötschen sei «eines der schönsten Alpenthäler der Schweiz, doch so wenig bekannt und besucht...»⁹⁴

Pflichtbewusstem Forschungseifer der Glazialogen oder z.B. der Geologen wie kulturell gearterter Neugierde der *hommes de lettres* waren abseits der touristischen Routen rasch Grenzen gesetzt. Wissenschaftlicher Entdeckungsdrang wie «freundeidgenössisches» Interesse an den unbekannten Mitgliedern des Bundesstaates sahen sich lange auf Werke verwiesen, die über die peripheren Regionen nicht viel mehr zu berichten wussten als die Statistiker verflossener Jahrzehnte. Zuverlässige Informationen scheiterten bereits am Elementarsten: der Landkarte.

Exkurs II: Die terra incognita. Das kartographische Defizit

Weder bestand im 18. Jahrhundert ein Bedürfnis nach genaueren kartographischen Arbeiten, noch waren die dazu erforderlichen Mittel vorhanden. Selbst in den grösseren Nachbarstaaten waren sich – mit Ausnahme Frankreichs – die Kartographen des technischen *Procederes* nicht so sicher, dass die aufwendigen Arbeiten markant bessere Darstellungen garantiert hätten. Zudem grenzte die Beschwerlichkeit damaliger Feldaufnahmen über alle Abenteuer hinaus an Situationen, die bis heute als lebensgefährlich gelten.

In der Eidgenossenschaft führte der Luzerner Franz Ludwig Pfyffer von Wyer, assistiert von seinem Diener, in den 1770er und 80er Jahren im Gelände Vermessungen durch, nachdem er ein vielbeachtetes Relief der Zentralschweiz hergestellt hatte. «Auch er hat mit Schwierigkeiten gekämpft, auch ihn hielt man für einen Spion, so dass er seine Messungen und Aufnahmen bisweilen in der Nacht bei Mondlicht machen musste, auch er hat unter grossen körperlichen Strapazen im Hochgebirge gearbeitet. Bisweilen hat er zur Verpflegung Ziegen mitgeführt.»⁹⁵

Noch drastischer führen folgende Fahrtenberichte die Risiken damaliger Feldaufnahmen vor Augen: «Sommer für Sommer durchstreiften Weiss und Müller, und nicht selten mit ihnen auch Meyer, die Hochregion von Eis und Schnee, machten Vermessungen und brachten Skizzen und Reliefs mit. Von ihren Abenteuern ist eine Übernachtung von Weiss in einem Gletscherschrund überliefert, wobei er sein Gepäck als Brennmaterial verwenden musste, um nicht zu erfrieren.»⁹⁶

Die Rede ist von jener Arbeitsgruppe, die in der Schweiz den Beginn der modernen Kartographie markierte. Im Auftrag des Aarauer Industriellen Johann Rudolf Meyer veröffentlichte der aus Strassburg stammende Geometer Johann Heinrich Weiss nach mehrjähriger Vermessungsarbeit im Jahre 1800 eine Schweizerkarte. Weiter erschien bis 1802 die «erste völlig neu aufgenommene und einheitliche Karte seit Tschudi (1538!)»: Der Atlas von Meyer und Weiss in 16 Kartenblättern, womit die «erste moderne Landeskarte [der Schweiz] geschaffen» war⁹⁷. Das Verzerrungsgitter⁹⁸ der Weiss'schen Kartenwerke wies über weite Teile des Landes bereits eine erstaunliche Genauigkeit auf⁹⁹, abgesehen von den alpinen Regionen im Süden, die Weiss nicht persönlich vermessen konnte: «Besonders im Wallis und Engadin blieben grössere Irrtümer und Fehler bestehen.»¹⁰⁰ Der Engelberger Joachim Eugen Müller – Meyer hatte den Einheimischen 1787 bei der Besteigung des Titlis als Bergführer angeheuert – stellte den dritten Mann eines Teams, das Abenteuer erlebte, die sich heute wie Erkundungsberichte aus fremden Kontinenten lesen. Dies ist um so bemerkenswerter, als alle diese Werke in privater Initiative entstanden und mit eigenen Mitteln finanziert wurden. Erst unter Dufour liess sich die Tagsatzung zu Krediten für die Kartenwerke bewegen.

Noch den Vorbereitungen zur sogenannten Dufourkarte, die ein halbes Jahrhundert nach Weiss als das landesweit erste zuverlässige Kartenwerk erschien, stellten sich ähnliche Hindernisse in den Weg. Die im Hochgebirge nötigen Triangulationspunkte waren schwierig zu erreichen, da die Vermesser hier weder Unterkünfte vorfanden noch die gewünschten Gipfel

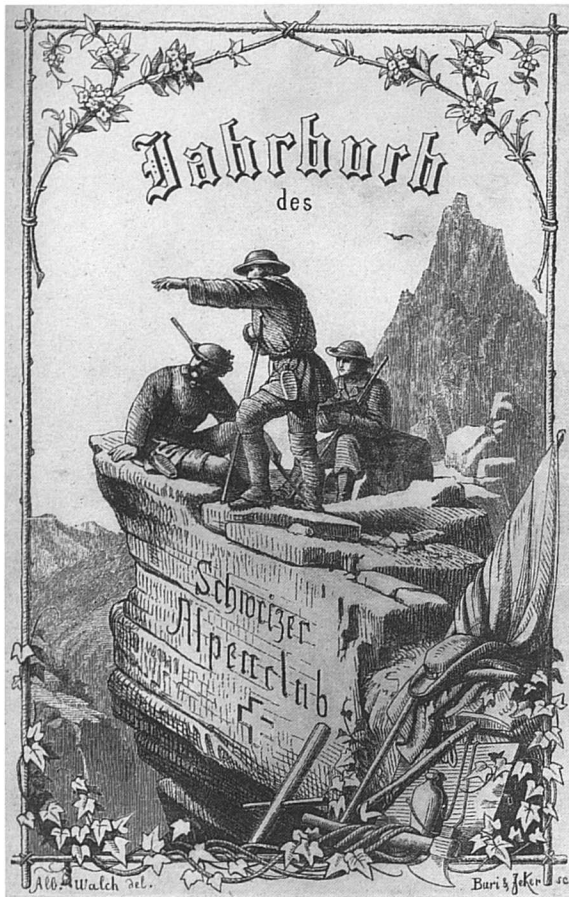


Abb.88: Bei der Erforschung der *terra incognita* leistete der SAC (Schweizer Alpenclub) einen herausragenden Beitrag, der auch in dessen Publikationen einen Niederschlag fand. Frontispiz Jahrbuch 1865.

– wir befinden uns Jahrzehnte vor dem Goldenen Zeitalter des Alpinismus – mit der damaligen Alpinetechnik bezwingen konnten. Für die «gefürchtete Alpentriangulation» stellte sich Joseph Anton Buchwalder zur Verfügung, dem «man die nötige Härte und Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst» zutraute. «...am 5. Juli 1832 schlug bei einem fürchterlichen Gewitter der Blitz in das Zelt auf dem Säntis. Buchwalders Mitarbeiter Gobat war tot, Buchwalder, am linken Bein gelähmt, schleppte sich unter grossen Schmerzen ins Tal.»¹⁰¹ Allen Schwierigkeiten zum Trotz – der verzweifelte Dufour hatte im Verlauf der Arbeiten dreimal demissioniert¹⁰² – erschienen 1844 die ersten Kartenblätter. 1864/65 war das Werk, das mit 20 Nach-

führungen länger als ein Jahrhundert (!) in Gebrauch blieb, abgeschlossen¹⁰³.

Es geht hier weder um eine Geschichte der Kartographie noch um eine Glorifizierung ihrer Pioniere, die in eigentlichen Expeditionen eine Reihe von Erstbesteigungen leisteten¹⁰⁴. Es liegt mir daran, auf die Kenntnislage des eigenen Landes hinzuweisen, die sich über einige Regionen bis in die Zeit unserer Urgrossväter noch ziemlich bescheiden ausnahm. Bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus erlaubte die Insuffizienz kartographischer Werke in gewissen Gebieten nur ein ungefähres Erahnen der topographischen Verhältnisse. Diesem Zustand entsprach auch das fragmentarische Wissen über die «kulturellen» Zustände. Parallel zum Fortschritt der Kartenwerke, die das ganze Land mit Triangulationspunkten überzogen und in präziser Reliefstruktur wiedergaben, vollzog sich ein weiterer Aneignungsprozess des Raumes, der als eigentliche Kulturtaufe verstanden werden kann und in dessen Verlauf sich die weissen Flecken des in Entstehung begriffenen kollektiven, «kulturellen» Kartenbildes mit leicht zu memorierenden und leicht zu differenzierenden oikotypischen Erscheinungen ausfüllten. Die bislang unbekannten Landesteile und ihre Bevölkerungsgruppen wurden mit jenen Elementen einer örtlichen Kultur charakterisiert, die sich mit den (meist auswärtigen) bürgerlichen Vorstellungen vereinbaren liessen.

Die Kulturtaufe der Entdecker

Bei der physischen wie psychischen Eroberung bzw. Erschliessung bisher wenig bekannter Bergregionen taufte die Kartographen, Naturwissenschaftler und Alpinisten eine Vielzahl von (zuvor teils namenlosen) Gipfeln. Eine weitere Ebene dieser Geländetaufe wird z.B. an den Aktivitäten der Alpenvereine deutlich: In der Schweiz ist es der 1863 gegründete Schweizer Alpen-Club (SAC), der mit der Erstellung der ersten Clubhütten im Hochgebirge und einem jährlich neu festgelegten Untersuchungsgebiet die *Erschliessung unbegangener* Gebiete in den

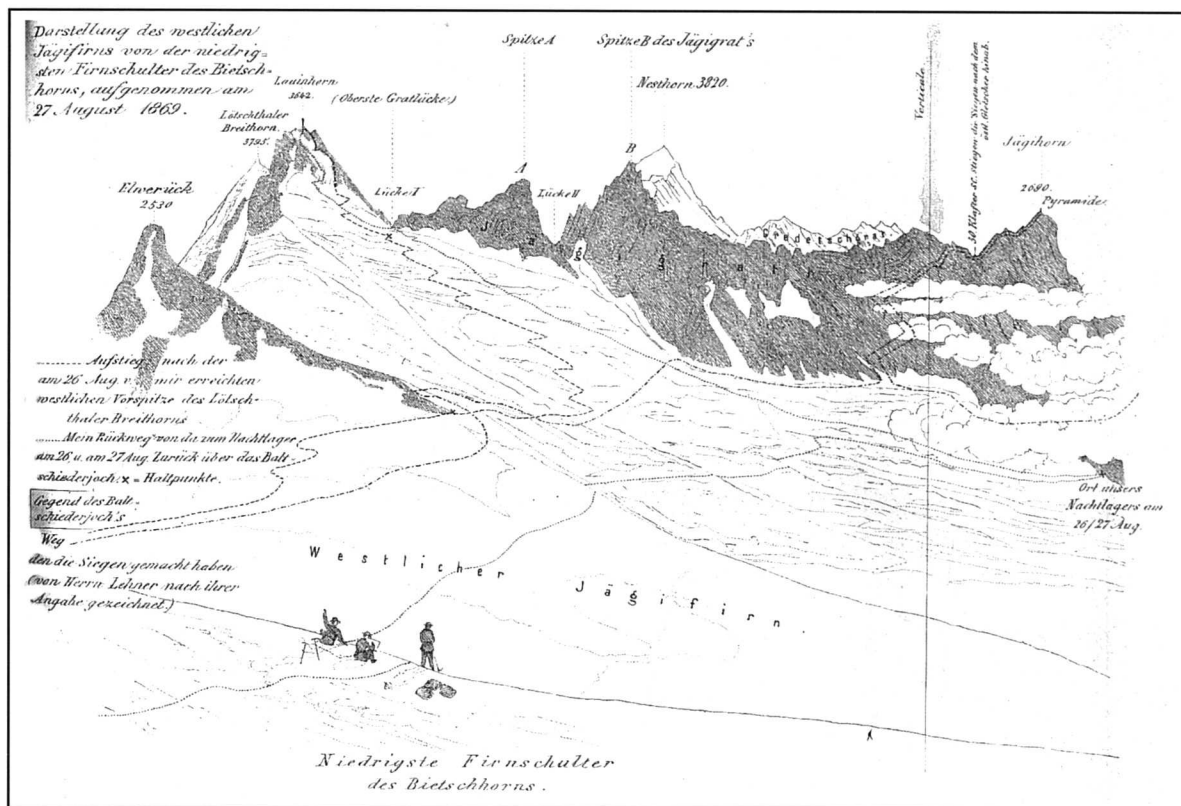


Abb. 89: Erkundung von alpinistischen Routen und Geländetaufe gingen mit geologischen und kulturellen Beobachtungen einher – ein Beispiel aus dem Lötschental. Aus: Jahrbuch des SAC 1869-1870.

Hochalpen vorantreibt. Weiter leisten die in den Jahrbüchern¹⁰⁵ erschienenen Artikel, allen voran die Itinerare zu den jeweiligen Clubgebieten, Pionierarbeit in der Erforschung unbekannter Gegenden. Neben den naturwissenschaftlichen Aspekten enthalten sie «kulturelle» Nachrichten, die oft zu den ersten detaillierten gehören, die über eine Region existieren. Vereinzelte Mitteilungen über Sagen, Bräuche, Arbeitsvorgänge oder Hausbau wechseln mit eigentlichen Monographien zur «Volkskultur» alpiner Gegenden – die Arbeiten Edmund von Fellenbergs oder Friedrich Gottlieb Steblers aus der hier untersuchten Region stellen prägnante Beispiele dar. Bei der Ausbildung eines orts- oder regionalspezifischen Bildes sind diese Mitteilungen, Aufsätze oder gar

Monographien, zusammen mit den bereits als «Reiseliteratur» behandelten Publikationen, wichtige Agenten.

Hier vollzieht sich auf einer lokalen und regionalen Ebene die Aneignung des Raumes durch das Bürgertum, dessen wissenschaftliches (oder wissenschaftlich verstandenes) Interesse an Natur und Kultur mit einer *possession intellectuelle* in den Nachbarstaaten einhergeht¹⁰⁶. Bisher verfolgten wir, wie im Jahrhundert der Nationalstaaten auch die Bildung des Bundesstaates Schweiz eine institutionelle Einigung, teils ein zwangsweises Zusammenführen der bislang verhältnismässig autonomen Orte erforderte. Gleichzeitig zur behördlich vorangetriebenen Homogenisierung auf nationaler Ebene, zum Ausbau der «staatlichen Infrastruk-

tur» und zur physischen Erschliessung namentlich des Alpenraumes kommt es auch zu einer lokalen und regionalen Kulturtaufe; mit dieser korrespondiert ein analoger Prozess der kulturellen Verankerung auf nationaler Ebene. Damit ist einerseits, als Spiegelbild der örtlichen Kulturtaufe, die «Bestandesaufnahme des Wissens über das Land und seine Geschichte» gemeint¹⁰⁷, die in Publikationen wie der Statistik schweizerischer Kunstdenkmäler (1872), Schweizerisches Idiotikon (1881ff.) oder dem Geographischen Lexikon der Schweiz (1902/1910) zum Ausdruck kommt. Andererseits geht es um die Schaffung und die Förderung einer nationalen Identität, die als «nationale Versöhnung» faktisch zur Beilegung der seit dem Sonderbundkrieg und dem Kulturkampf herrschenden Spannungen (Kluft zwischen Katholisch-Konservativen und Freisinnigen) beiträgt. Das von Hans Ulrich Jost angeführte Beispiel der Malerei bzw. ihrer Förderung durch den Bund illustriert, wie eng der reale Vorgang der Transformation von *territoire* in *Patrie* mit einer abstrakteren Ebene der identitären Aufladung verbunden waren¹⁰⁸.

Die Konstruktion einer nationalen kulturellen Identität

Für die Einigung der Eidgenossenschaft werden z.B. das Wehrwesen, der Schweizerische Schützen-, Gesangs- und Turnerverein mit ihren Festen und die in den 1810er Jahren wiederbelebte Helvetische Gesellschaft als bedeutend hervorgehoben¹⁰⁹. Bereits Zeitgenossen erkannten die kohäsionsbildende Wirkung dieser Vereinigungen¹¹⁰. Die

«militärischen und paramilitärischen, staatsbürgerlichen und philanthropischen, kulturellen und religiösen, wissenschaftlichen und technischen Gesellschaften... spielten eine beachtliche Rolle bei der Integration der schweizerischen Eliten. Hinter der Bezeichnung 'helvetisch', 'schweizerisch', 'national', 'eidgenössisch' und 'patriotisch' wirkten diese Gesellschaften als Koordinationsstellen in den unterschiedlichsten Bereichen, vorzugsweise jedoch auf dem Gebiet der Kultur im weitesten Sinne»¹¹¹

wird von der Warte der Historiker aus resümiert. Auf dem Weg zum Bundesstaat und zur Einlösung seiner Idee wurde seitens der Volkskunde auch auf den Beitrag der Festumzüge hingewiesen¹¹². In deren Rahmen kamen Elemente der Volkskultur zum Tragen, wobei die Form des beliebten historisch-patriotischen Umzugs in der zweiten Jahrhunderthälfte zur Blüte und zu Bekanntheit über die Landesgrenzen hinaus gelangte.

Damit ist bereits angedeutet, dass die Identifikationsbedürfnisse im neuen Bundesstaat, soweit sie eine kulturelle Identität betrafen, in erster Linie über die Inhalte der vaterländischen Geschichte befriedigt wurden. Ausser den historisierenden Umzügen boten sich dafür die patriotischen Wallfahrtsziele am Vierwaldstättersee, die jetzt mit neuem Sinn aufgeladenen Schlachtjahren sowie eine Vielzahl neuerrichteter Denkmäler an. Den Vertretern einer nun *kritischen Geschichtswissenschaft* zum Trotz wurde auch Wilhelm Tell historische Authentizität attestiert. Zum Nährboden nationalstaatlich verstandener Identität gehörten auch die mit historischer Wirklichkeit ausgestatteten Pfahlbauer, Helvetier und spätmittelalterlichen Freiheitskrieger – heroische Vorbilder, die sich für Umzüge kostümieren und als sichtbare Zeichen einer ruhmreichen, vor allem gemeinsamen Vergangenheit krönen liessen; dieser *darstellende Patriotismus* gipfelte in einem kultisch anmutenden Feststil¹¹³.

Die von zeitgenössischen Künstlern verewigten, teils auch vor dem Anlass vorbildhaft entworfenen Festumzüge erfreuten sich als vielfach reproduzierte (und gelegentlich als Schulwandbilder konzipierte) Gemälde sowie als Andenkenbücher oder Faltblätter grosser Popularität. Geschichte wurde auf wenige und optisch markante Episoden reduziert und erfuhr nach der *bricolage* zu *Geschichtsmythen* nochmals eine Art «visuelle Geschichtsklitterung». Gleichzeitig wurden in zahlreichen Kantonen historische Denkmäler errichtet¹¹⁴ und man befleissigte sich auf regionaler Ebene einer Geschichtsschreibung, die durch die Aura der Wissenschaft den «historischen» Helden der Volksschauspiele und der Geschichtsbücher Glaubwürdigkeit verlieh. Die Vielfalt der genannten Erscheinungen wird heute

als «ein ganzes Instrumentarium, das die nationale Integration zum Ziele hatte», charakterisiert¹¹⁵. Es stellt sich die Frage, zu welchem Zeitpunkt ausgewählte Züge der Volkskultur zu Bestandteilen eines solchen Instrumentariums wurden und auf welche Vorgeschichte sich ihre Akzeptanz abstützen konnte. Damit wird die Konstruktion einer nationalen kulturellen Identität nicht als ein mechanischer, durch eine nationale Elite gesteuerter, kurzfristig verlaufender Prozess verstanden, in welchem Symbole und ihre Botschaften innert Jahrzehnten internalisiert werden¹¹⁶. Auch wenn die geistesgeschichtlichen Hintergründe nur angedeutet werden können und zudem die Gefahr besteht, Bekanntes zu wiederholen, versuche ich im folgenden für die Schweiz die *longue durée* einiger Stereotype zu skizzieren, die dann im 19. Jahrhundert eine erfolgreiche Verbreitung und scheinbar plötzliche Indienstrahme ermöglichten.

Exkurs III: Von der Kultur der Viehzuchtgebiete und der inneralpinen Zone zur nationalen Emblematik. Anmerkungen zu einer Genese «schweizerischer» Stereotypen und ihrer Instrumentalisierung

Im folgenden versuche ich die Herausbildung von Stereotypen über die Eidgenossenschaft in einem grösseren geschichtlichen Rahmen zu situieren. Mit der Phase der hochmittelalterlichen Städtegründungen vollzieht sich auch in der Landwirtschaft eine arbeitsteilige Entwicklung, in der die bisher gemischtwirtschaftlichen Gebiete des Alpennordrandes ihre (relative) Autarkie verlassen: Sie geben den Ackerbau, der sich fortan auf das Mittelland konzentrieren wird, auf, um zur Viehzucht überzugehen. «Typische» Sennereigebiete wie Gruyère oder Appenzell entstehen, basierend auf dem Export von Vieh und Käse. Diese Entwicklung ist in einem gesamteuropäischen Zusammenhang zu sehen. Verwiesen sei auf die sogenannte Vergetreidung weiter Teile Mitteleuropas (vor allem in Stadtnähe) und den Übergang zur Milchwirtschaft in den Randregionen (norddeutsches Marschland, Niederlan-

de, Schweizer Voralpen). Es handelt sich dabei insofern um eine «natürliche» Entwicklung, als die naturgegebenen Voraussetzungen auf der Alpen-nordseite für den Ackerbau ungünstig sind und die extensivere Viehzucht und die Milchwirtschaft favorisieren. In diesen Hirtengebieten stellt nun die Einführung der Labkäserei für die Exportwirtschaft ebenso eine Notwendigkeit dar (Haltbarkeit des Produktes) wie die Professionalisierung der neuen Herstellungsverfahren. Im Kontext dieser Neuerung geniesst der sich herausbildende Berufsstand der *Sennen* entsprechendes Ansehen. Zu welchem Zeitpunkt und in welchem Ausmass sich dabei die später vielgerühmten «Traditionen» herausbilden, die auf eine angeblich jahrtausendealte Alpwirtschaft zurückgehen, bleibe dahingestellt. Entscheidend ist, dass bereits zeitgenössische Quellen das hierzulande von Männern ausgeübte Metier als schweizerische Besonderheit apostrophieren und es zum Gegenstand beissenden Spottes machen¹¹⁷.

In der Eidgenossenschaft sind die Jahrzehnte des ausgehenden Mittelalters von tiefgreifenden Konflikten gekennzeichnet. Das Bündnissystem hat innenpolitische Krisen (zunächst im Stanser Verkommnis beigelegt; sich anbahnende konfessionelle Zwiste), aussenpolitische Balanceakte (faktische Lösung vom Reich) und kriegerische Ereignisse (Höhepunkt der Bedrohung in den Burgunderkriegen) zu überstehen. Unbesehen vom für die Eidgenossen positiven Ausgang finden diese Auseinandersetzungen in den Schmähungen als «Kuehgehyren» auch einen propagandistischen Niederschlag. Doch nicht erst in den Spottliedern des Schwabenkrieges von 1499 stellt das Küherwesen ein immer wiederkehrendes Kennzeichen der Eidgenossen dar¹¹⁸. In der Folge beginnen sich reelle (den wirtschaftlichen Gegebenheiten entsprechende) wie ideelle (der Propaganda und Gegenpropaganda entspringende) Bilder zu den Stereotypen von Kühen, Käse und Sennen zu verdichten.

Im Kontext dieser Geschehnisse artikuliert sich das entstehende Selbstbewusstsein der jungen «Nation» in seiner historischen Komponente auf zwei Wegen: Einerseits antwortet die eidgenössische Historiographie auf die reichsrechtliche Äch-

tung (1356), indem sie die Herrschaft der Habsburger als Willkürherrschaft darstellt und die Anklage der Illegitimität (gegen die Eidgenossenschaft) mit dem anerkannten Konzept des Tyrannenmordes kontert. Andererseits werden, wie Marchal die Situation um 1500 charakterisiert, z.B. die Taten und Tugenden der «Alten Eidgenossen» zur Antwort auf die auswärtige Negierung einer Existenzberechtigung¹¹⁹ – ein geschickter Schachzug der Chronisten, um die Abtrünnigkeit der Eidgenossenschaft gegen das Heilige Römische Reich Deutscher Nation zu legitimieren. Der in der Elite zirkulierende Topos des in Bescheidenheit lebenden, dem Luxus abholden und wirtschaftlich autarken Landmannes beschränkt sich nicht mehr auf die (vor)alpinen Hirtenkulturen. Fortan bildet der Bauernstand, im Konnex mit der Vorstellung vom auserwählten Volk Gottes, den Nährboden für den Mythos vom Wesen der wahren Eidgenossen¹²⁰. Ausgangspunkt davon ist einmal die staatsrechtliche Beweisnotlage, indem die unzähligen Revolten zwischen Morgarten und Dornach, in welchen der als gottgewollt gesehene Ständestaat mit dem Adel an der Spitze von Gottlosen geschlagen worden war, nach aussen gerechtfertigt werden müssen. Weiter galt es, auch nach innen der als eigenständig postulierten Eidgenossenschaft eigene Inhalte zuzuschreiben. Die teilweise unter humanistischem Einfluss stehende Historiographie mag ferner erklären, weshalb eidgenössisches Wesen in einer Variante des Arkadischen umschrieben wurde. Welche Kluft sich zwischen der beschönigenden Nabelschau und der Realität schon um 1500 auftrat, bemerkte im 19. Jahrhundert die «Kritische Geschichtswissenschaft» bei der Untersuchung der Originalquellen.

Nach dem hier skizzierten Umfeld der Entstehung von Allo- und Autostereotypen verfolgt Marchal für die folgenden Jahrhunderte, wie die angeblichen Charakteristika der «Alten Schweizer» (mitunter von verfeindeten Parteien gleichzeitig) mobilisiert wurden. Von erhöhter Bedeutung wird für unsere Fragestellung die Zeit seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Hier vollzieht sich mit der Entdeckung der Alpen und der gefühlsmässigen Hinwendung einer natur- und kulturwissenschaftlichen Elite zu den Alpenbewohnern eine erste

Popularisierung der bisher auf gelehrte Einzelvertreter beschränkten Idealbilder. So trugen z.B. die Tätigkeit der Helvetischen Gesellschaft und das Werk Johannes von Müllers wesentlich zur Verbreitung von idealisierenden Ansichten über die bäuerlichen Vorfahren bei. Solche Inhalte transportierten auch die volkserzieherisch intendierten Bemühungen des Helvetismus, die im ausgehenden 18. Jahrhundert durch Periodica und Lesegesellschaften ihren Weg über die Stadtgrenzen und die Zirkel hinaus gefunden haben sollen¹²¹ – andere Stimmen geben zu bedenken, dass diese Absichten um eine (unterschiedlich verstandene) Erneuerung auf individuelle, bestenfalls in Vereinen verankerte Initiativen beschränkt blieben¹²²; erst in der Regeneration (1830-1848) seien die «Stereotypen des Schweizers und des schweizerischen Lebens zum Allgemeingut» geworden, um «die nationale Integration massgeblich zu fördern»¹²³. Unbestritten ist die Lokalisierung der bislang als Alte Eidgenossen und/oder bescheidene Bauern hingestellten Vorbilder im *voralpinen* und *alpinen* Raum.

«Jetzt traten die Alpen und ihre Bewohner aus einer inneren Logik heraus in eine immer engere Verbindung mit dem Bild von den Alten Eidgenossen. Hier beginnt der Weg, der die Hirten und die Alpen – jene des Berner Oberlandes eher als Gemütswerte, jene des Gotthardmassivs mehr als Wahrzeichen politischer Identität – zusehends zu einem konstituierenden Bestandteil der schweizerischen Identitätspräsentation werden liess»,

resümiert Marchal unter Angabe zeitgenössischer Belege den Vorgang¹²⁴. Mit dieser Erneuerungsbewegung schweizerischer Gesinnung wird eine wichtige Schnittstelle zwischen Geographie (Alpenraum) und nationalen Idealen fassbar (bäuerliches Wesen, eidgenössische Tapferkeit, Ehrensinn). Anzumerken bleibt, dass dieser Prozess nicht unabhängig von der Ausstrahlung derjenigen Grössen zu verstehen ist, die heute als die geistigen Väter des Tourismus gehandelt werden. Die Tugenden der Altvorderen sind diejenigen, die man seit Rousseau und Haller den Gebirgsbewohnern zuschreibt. Die vielgerühmte Bergbevölkerung

und ihre unverfälschten Sitten werden in der Folge in enge Verbindung mit der Geschichte und dem Wesen des ganzen Volkes gesetzt, eine Gleichung, aus der Bäuerliches, besonders «Alpines», als Rückgrat nationaler Identität hervorgehen wird.

Die historisierenden Vorbilder, wie sie die Zirkel in leuchtenden Farben hatten auferstehen lassen, werden in der Helvetik zum Fundus *offizieller* Legitimation. Diese Rückgriffe gipfeln etwa in glühenden Reden auf das Gebirgsvolk, einer Reise der helvetischen Regierung auf die Rütliwiese und in Zeremonien und Staatsemlernen mit Zeichenhaftem aus vergangenen Jahrhunderten¹²⁵. Laut Marchal «bildet die Helvetik für den Transfer des von der Aufklärung mit neuem Gehalt erfüllten Bildes von den Alten Eidgenossen ins erwachende Nationalbewusstsein die eigentliche Scharnierstelle»¹²⁶. Der Kanon der älplerischen und nunmehr als «schweizerisch» empfundenen Volkskultur wird wohl am Unspunnenfest von 1805 erstmals realiter vorgeführt. Hier ist «Volkskultur» bzw. das, was damals als solche verstanden wird, definitiv aus dem literarischen Dasein in den Rang des öffentlich Repräsentierbaren aufgerückt. Ohne die «Vorarbeiten» des aufkommenden Tourismus (Veduten, illustrierte Reiseberichte und Gedichte mit klischeehaft repetierten Szenen aus dem Volksleben), des Helvetismus und der Helvetik hätte die Veranstaltung bei Interlaken in bezug auf «schweizerisches» Brauchtum nicht die normative Kraft entfalten können, die in der Folge von ihr ausging. Auch lag dem Fest bereits die Intention zugrunde, über einen «brauchtümlichen» Anlass die Schweizer Kantone einerseits und die Stadtberner und die Oberländer andererseits zusammenzuführen. Der äussere Rahmen entsprach den romantischen Neigungen eines vorwiegend urbanen Publikums. Die Wahl des Platzes wiederum, die von einer Burgruine dominierte Wiese mit Blick auf die Viertausender des Jungfrau-massivs, unterstrich die historisierenden Rückgriffe und die Überhöhung des «Alpinen», die im Festgeschehen sichtbaren Ausdruck fanden¹²⁷.

Seit Beginn des 19. Jahrhunderts kommen solche Darstellungen von «Volkskultur» immer

wieder, allerdings in variierendem Kontext vor. Während bereits die ersten Veranstaltungen mit den Eigenheiten der Regionen vertraut und die Orte bzw. Kantone untereinander bekannt machen, tragen die Anlässe gegen Ende des Jahrhunderts die Züge der Volkstumpflege. Abgesehen davon, dass auch der Geist der Romantiker und ihrer Epigonen das Seinige zu diesen Veranstaltungen beiträgt, eignen sich «Festlichkeiten und insbesondere Festumzüge ... als hervorragende Kommunikationsmittel sowohl für die Propagierung neuer ökonomischer Erkenntnisse [gemeint sind die Winzerfeste in Vevey] als auch für die Verbreitung der Ideen politischer Bestrebungen»¹²⁸. Dabei erweisen sich für die nationale Einigung

«ausser den kantonalen Wappen die Repräsentanten der Kantone in typischen Kleidungen als besonders wirksam ... Die Kleidungen einzelner Regionen wurden zu sogenannten Kantonaltrachten typisiert. Kantone, welche keine auffälligen Besonderheiten ihrer Kostüme aufzuweisen hatten, mussten sich für das Festwesen rustikale Neuschöpfungen einfallen lassen ... Kaum ein festlicher Umzug der zweiten Hälfte des Jahrhunderts verzichtete auf dieses patriotische Element der Kantonsymbolik. Mehr noch, die Kantonssymbolik selber wurde zum Umzugs- und Festthema erhoben. An die Stelle einzelner Vertreter traten ganze Gruppen, welche kantonale Eigenheiten vorführten. Dazu mussten 22 Schauführungen ausgewählt oder neu geschaffen werden, mit denen das Typische eines Kantons zum Ausdruck gebracht werden sollte. Dieses oft wiederholte Schauführerthum prägte in der Folge nicht nur die alten und neu erfundenen Vorstellungen über den einen oder anderen sogenannten Kantonalcharakter, es trug in starkem Masse auch zur Erhaltung dieser ausgewählten Bräuche und der dazugehörigen Requisiten bei.»¹²⁹

Zunächst sind es Trachten, dann auch verschiedene bäuerliche Feste, «Bräuche» und Tätigkeiten sowie sportartige Spiele (Schwingen, Heuen, Steinstossen, Alphornblasen u.a.m.), die bei Anlässen wie den folgenden für die Kanto-

Schweizerische Costumes- und Fahnen-Fabrik J. Louis Kaiser, Basel



Schweizer-Trachten

aller Kantone für Damen und Herren halten wir in reichhaltiger und grosser Auswahl am Lager. Diese Trachten eignen sich für jeden Anlass, wie Umzügen, Ball- und Festanlässe, Bazars, Tombolas, Aufführungen etc.

Wir liefern diese Costumes immer in kompletter Ausstattung und sind dieselben nach Originalen ausgeführt. Jede Kantonstracht, gleichviel ob Dame oder Herr, ist in verschiedenen Qualitäten und Ausführungen am Lager, sodass also Miet-Costumes zu jedem Preise und sich jedem Zwecke anpassend prompt geliefert werden können.

Die einzelnen Trachtenbilder ersehen Sie auf dem Umschlage. Detaillierte Offerten und Kostenvoranschläge gerne zu Diensten.



Schweizer - Uniformen

von Mitte bis Ende des 18. und anfangs des 19. Jahrhunderts finden bei Umzügen, historischen und vaterländischen Aufführungen immer viel Verwendung. Wir unterhalten grosse Lager der verschiedensten Waffengattungen und Grade dieser Uniformen und liefern dieselben in sehr korrekter Ausführung inkl. aller Zubehörenden und Waffen. Alle diese Uniformen sind nach Originalen gearbeitet und sowohl in Stoffen wie Farben täuschend imitiert.



Verlangen Sie gefl. gratis und franko über alle in diesem Kataloge nicht angegebenen Artikel, für die Sie Interesse haben, kostenlose Zeichnungen, detaillierte Offerten und Kostenvoranschläge.

Abb.90: Die Emblematisierung der Evolener Trachten ist vor dem Hintergrund einer allgemeinen Entwicklung zu sehen, die über das Festwesen des 19. Jahrhunderts bis zum Frühtourismus des 18. Jahrhunderts zurückreicht. Prospekt der Firma Kaiser, Basel, um 1910.

ne stellvertretend stehen: Festlichkeit beim Besuch von Erzherzog Johann in Basel 1815: «Umzug in Trachten der 22 Kantone». Fastnachtsumzug in Rheinfelden 1828: Brauchgruppen, mit Alpabfahrt. Fritschi-Umzug in Luzern 1835: «Bilder aus den zwölf Monaten» [darunter Brauchgruppen mit Alpabfahrt]. Fritschi-Umzug in Luzern 1840: «Trachten nach dem Alphabet». Sechseläuten-Umzug in Zürich 1841: «Jahreszeiten, Nationalsitten und Trachten» [ebenfalls mit Alpabfahrt]. «Kunstaussstellung» in Basel 1841 mit «44 Schweizertrachten aller Kantone». Fritschi-Umzug in Luzern 1842: «Trachten der Acht alten Orte». Sechseläuten-Umzug in Zürich 1851: «Die Schweizer, wie sie sind». Fastnachtsumzug in Basel 1853: «Der 22 Cantone lustiger Einzug zum Carnaval in Basel 1853». Winzerfest in Vevey 1865: Der den Winter darstellende Umzugsteil zeigt u.a. Trachten der 22 Kantone. Sechseläuten-Umzug in Zürich 1888: «Volksfeste aus Schweizerkantonen»¹³⁰. Die Thematik der Trachten lag 1898 auch für den Umzug zur Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums auf der Hand, nachdem sich in den Fest- und Fastnachtsumzügen vorangehender Jahrzehnte, zuletzt 1896 in Zürich selbst, das Trachtenwesen, gelegentlich im Konnex mit anderem «Brauchtum», als Darstellungsmittel bestens bewährt hatte.

Mit der Faktenebene der realen Erschliessung der Schweiz und dem Blick auf die offiziellen repräsentativen Momente und die Genese der dabei aufscheinenden Stereotype sind die Hintergründe eines Prozesses noch nicht erklärt, «weil wir nicht als Ursache bezeichnen können, was selbst bloss Wirkung war»¹³¹. Die schweizergeschichtliche Literatur hält fest, wie einerseits das Legitimierungsbedürfnis des neuen politischen Systems und andererseits die Notwendigkeit einer Überbrückung der konfessionellen, wirtschaftlichen und sozialen Gegensätze zum Aufblühen anerkannter Formen und Inhalte der Selbstdarstellung führt. Dabei deckt ein für die Visualisierung des Nationalen zuständiges Instrumentarium nicht nur die affektiven Bedürfnisse der Bevölkerung gegenüber einem abstrakten Bundesstaat ab, sondern vermittelt den Schweizerinnen

und Schweizern gleichzeitig einen Kanon bürgerlicher Werte¹³². Zusätzlich scheint es aber, dass die (auch von Zeitgenossen empfundene) Notwendigkeit wirtschaftlicher Reformen und der Staat als «adäquate ideelle Überformung von beschleunigter Modernisierung» (Mesmer) auf die kulturelle Kompensation eines eigentlichen Fortschrittsschubes (Stichwort Industrialisierung) verweisen.

Kultur als Kompensation?

Für die Zeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg spricht Georg Kreis am Beispiel der Schweiz von einem gesellschaftlichen Wandel, der gekennzeichnet ist

«durch den Massenzustrom ausserkantonaler und ausländischer Bevölkerung, durch städtebauliche Veränderungen (Zerstörung historischer Bausubstanz), neue Wirtschaftsformen (z.B. Warenhäuser), beschleunigte Interaktionen (Zunahme der wechselseitigen Benachrichtigungen durch Presse, Telegramm und Telefon sowie Zunahme der Pendlerbewegungen, dem Bau der 'Tramways' als deren Folge und Ursache), sodann durch die Kapitalisierung der Natur (durch den Bau von Bergbahnen und Hotels) etc.»¹³³

Weiter sieht Georg Kreis im «Kult des Vaterländischen ... die Funktion eines Gegengewichts zum entfremdenden Alltag»; als Steigerungsform dieses komplementären Elements charakterisiert er den Patriotismus in der Romandie als Antagonismus zu dieser Entwicklung: «Der Materialismus wurde nicht nur mit Patriotismus ausgeglichen, er wurde mit Patriotismus bekämpft.»¹³⁴ Die sozialen Gegensätze zwischen einer Gruppe, «die von der Modernisierung profitiert und sie vorantreibt, z.B. die Pensionats- und Hotelinhaber oder die Bau- und Warenhausunternehmer» und anderen Schichten, «die sich eher in immaterieller Weise als Opfer der Modernisierung fühlten», sollte der Patriotismus laut Kreis nicht überspielen, aber er hatte doch die «angeschlagene Identität der 'Opferseite' zu stärken»¹³⁵.

Das Kompensationsmodell (Rückgriffe auf überholte Verhaltens- oder Denkweisen in Zeiten eines Fortschrittsschubes) wird in den Sozial- und Geisteswissenschaften häufig verwendet, um für die «irrational» erscheinenden Äusserungen einer Nostalgie oder schwierig zu deutende Regressionen plausible Erklärungen zu finden. Nicht nur Rückgriffe rein historischen Inhalts, sondern auch solche auf «volkskulturelle» Elemente (z.B. plötzliche Wiederbelebungen vergessener Bräuche) werden dabei auf den wirtschaftlichen und sozialen Wandel zurückgeführt. Die aus dem sozio-ökonomischen Umbruch resultierende Identitätskrise ist inzwischen zu einer auf die unterschiedlichsten Erscheinungen anwendbare Quasi-Erklärung geworden, so dass sich Scharfe veranlasst sieht, vom Interpretament der Kompensation zu sprechen¹³⁶. Durch die Arbeiten der Philosophen Lübke und Marquard¹³⁷ sowie des Historikers Hobsbawm¹³⁸ dürfte dieses teils recht mechanische und monokausale Modell zusätzliche Legitimation erfahren haben. Im Bereich der Volkskultur sind es in der Schweiz etwa die Arbeiten von Werner Röllin, die die Entstehung und rasche Einbürgerung neuer Fastnachtfiguren im 19. Jahrhundert mit der sozialen und ökonomischen bzw. der daraus folgenden Identitätskrise begründeten¹³⁹. In Deutschland hat Gottfried Korff das Kompensationsmodell im Rahmen der Folklorismus- und Identitätsdiskussion ausformuliert und mit Beispielen belegt¹⁴⁰, während Konrad Köstlin auf den therapeutischen Charakter instrumentalisierter Volkskultur hinwies¹⁴¹. Der den Voten zugrundeliegende Kompensationsgedanke wurde in der deutschsprachigen Volkskunde von Trachtenuntersuchungen bis zu Tourismusforschungen in den unterschiedlichsten Teilgebieten rezipiert¹⁴². Analoge Erklärungsmodelle sind auch in der *ethnologie française* anzutreffen¹⁴³.

Migrationen in einem bisher nicht gekannten Ausmass, neue Verkehrs- und Kommunikationsmittel, der offensichtliche soziale und wirtschaftliche Wandel führten unbestreitbar zu einer Verunsicherung breiter Kreise, besonders jener Schichten, die in diesem Prozess zu verlieren glaubten (ob anstelle von Verunsicherungen von Ängsten oder von Krisen gesprochen werden darf, wäre zu debat-

tieren). Angeblich kompensierende Tendenzen finden sich, über den von Georg Kreis genannten Patriotismus hinaus, in grosser Zahl: die volkskundliche Beschäftigung von Laien, nach zahlreichen kantonalen Gründungen die Schaffung eines Schweizerischen Landesmuseums (Gründungsbeschluss 1891), die Vorläufer von Heimatschutzbewegung, Heimatwerk und Trachtenbewegung. Schliesslich griff die Tendenz zur Bewahrung von Kultur auf die Natur über (Schweizerischer Bund für Naturschutz, 1909; Nationalpark 1914). Erstaunlich ist, wie im Zuge dieser Bewegungen Vertreter aus den sich rasant verändernden Städten die physisch (museale Sachkultur, intakte Dorfbilder, unverdorbene Bergwelt) und psychisch (uralte Gewohnheiten, gesunde Lebensauffassungen, unverdorbener Gemeinsinn) statischen Seiten der Landschaft hervorhoben. Während die Erscheinungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts meist als (Agrar)romantik oder Historismus – letzteren Ausdruck verwendet Lübke zwar auch für die Gegenwart – bezeichnet werden, haben Peter Assion seitens der Volkskunde für die heutigen Erscheinungen den Begriff des Traditionalismus¹⁴⁴ und Martin Scharfe den des Musealismus¹⁴⁵ geprägt. Die für das 19. Jahrhundert als Fortschrittsschritte gedutete Erscheinung ist ebenso auf die Gegenwart übertragbar: Gerade für ländliche Gebiete mit auffallendem Brauchtum scheint es, dass der Verlust der einstigen Souveränität (verstanden als Gesamtheit wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Selbstbestimmung) wettgemacht werde durch eine emphatische Betonung einzelner kultureller Erscheinungen, während auf sozialer und wirtschaftlicher Ebene der zunehmenden Fremdbestimmung nur mit Ohnmacht begegnet wird. Kompensation durch, wie Könenkamp prägnant formulierte, ästhetisierte Kultur?

1961 hatte Bausinger technische Neuerungen als Auslöser für Regressionen bezeichnet¹⁴⁶ und damit das grundlegende Problem angeschnitten, das die Folklorismusdebatte und später die Kompensationsmodelle bestimmen sollte. Später relativierte Bausinger seine Äusserungen als «ein verhältnismässig mechanisches Konstrukt, das geradezu an die verdinglichten Entwürfe der Diffusionsforscher erinnert» und sprach anstelle

eines einfachen «Stimulus-Response-Modells» von ambivalenten Verhaltens- und Denkweisen zwischen «Beherrschung und Ohnmacht», «Machtträumen und Berührungängsten»¹⁴⁷. Bis heute erscheint in den oben erwähnten Strömungen bzw. in den sie etikettierenden Begriffen (Historismus, Nostalgie, Traditionalismus, Musealismus) das Festhalten an den nunmehr «traditionellen» Kulturgütern vornehmlich als Konsequenz des Modernisierungsprozesses. Die volkskundliche «Kompensations-Kritik» hat weiter festgehalten, dass diese Strömungen ohne Folge für den Fortschritt bleiben bzw. die angeblichen Defizite gar nicht zu kompensieren vermögen¹⁴⁸. Es ist offensichtlich, dass im Falle von Rückgriffen auf Gegenstände der «Volkskultur» die kulturelle Homogenisierung nicht aufgehalten wird, im Gegenteil: Obwohl bei den Teilnehmern das Bewusstsein ihres kulturellen Sonderstatus gefördert wurde und wird, beschleunigen z.B. Brauchtumstreffen und die mediale Verbreitung von «Volkskultur» diejenigen Prozesse, die sie eigentlich vermeiden wollen (Verfügbarkeit, Beliebbarkeit, Nivellierung). Die Entwicklung gipfelt, wie Assion und Scharfe beobachteten, darin, dass eine Instrumentalisierung der Nostalgie erstens die gegenwärtigen «Modernisierungsschäden» nicht nur nicht kompensieren kann, sondern eine künftige Modernisierung erst ermöglichen hilft¹⁴⁹. Und nicht um eine als irrational eingestufte Regression handelt es sich laut Scharfe bei diesen Rückgriffen, sondern um die «Suche nach festem Stand im 'prometheischen Gefälle' – also jenem Gefälle, das, Günther Anders zufolge, zwischen unserem technisch-wissenschaftlichen Können und unserem humanen Vermögen (etwa der psychisch-emotionalen Bewältigung, der Trauer usw.) entstanden ist». Eine solche *A-synchronisiertheit* (Anders) erfordere geradezu «Verankerungen, die nach Angst, Irrationalität und Konservatismus riechen, nach Rückwärtswendung und Regression. Im Grunde sind solche Reaktionen aber nur praktische Einwände gegen die These von der unbegrenzten Kulturfähigkeit des Menschen.»¹⁵⁰ Mit diesen Thesen war, nachdem die Anwendung des Kompensationsmodells in einem ersten Schritt von

den vorwiegend historischen auch auf die gegenwärtigen Erscheinungen ausgedehnt worden war, eine psychologische Ebene angesprochen, die nicht zuletzt auch der persönlichen Betroffenheit der Autoren Raum bot.

Eine letzte Kritik setzt auf der konkreten Ebene des Alltags ein und bemerkt, dass die stilisierte Prachtentfaltung vieler Bräuche nur auf einer ökonomisch gesunden Basis stattfinden kann – und nicht vor dem Hintergrund einer Konjunkturkrise, wie es das Kompensationsmodell als Regel aufstellt¹⁵¹. Auch Maurice Agulhon hatte für das Ancien Régime und die napoleonische Zeit in Toulon eine «coïncidence entre prospérité économique et vitalité folklorique» festgestellt¹⁵². Nur die für jedes Fallbeispiel einzeln zu untersuchenden spezifischen Rahmenbedingungen können zeigen, ob dieser Einwand gerechtfertigt ist – es gibt Fälle, in denen die heute mit grossem finanziellem Aufwand durchgeführten Bräuche vor einigen Jahrzehnten in einer einfacheren Form den Bedürfnislagen von Trägerschaft wie Publikum durchaus entsprachen. Ferner beweisen im Bereich der volkskulturellen Darbietungen wie der historisierenden Anlässe die vorgezeigten Gegenstände ihre Irrelevanz dadurch, dass Verhaltensweisen wie Objekte nach Beendigung der Festlichkeiten in der Struktur des Alltags keine sichtbare Fortsetzung finden. Dies scheint der Kritik an einem plakativen Kompensationsmodell Recht zu geben. Über die Ausnahmesituationen hinaus ist es allerdings möglich, dass Gegenstände dieser Vorzeigekultur in das Identitätsempfinden Eingang finden – die von Hugger beigebrachten autobiographischen Zeugnisse für das 19. Jahrhundert und analoge Untersuchungen für die Gegenwart weisen in diese Richtung¹⁵³.

Die differenzierten Beobachtungen ändern nichts daran, dass anstelle von multifaktoriellen Ursachen (Einflüsse von Tourismus, Wissenschaft und Politik, von geistesgeschichtlichen Bewegungen wie der Romantik und ihren Folgeströmungen, von den in der «Volkskultur» immer wieder wichtigen individuellen Anregungen¹⁵⁴) allein das Schlagwort der Industrialisierung und ihrer Folgen tritt, das eine Art Kulturbedarf in der Krise erklären soll. Mit dem Blick auf die Alltagsebene des

entstehenden Bundesstaates (innen- und aussenpolitische Spannungen, infrastrukturelles Malaise, Mobilität, Wissensstand über die Regionen) versuchte ich aufzuzeigen, dass die Bedürfnisse nach einem einigenden Band, das auch in der «Volkskultur» gefunden wurde, auf verschiedene Ursachen zurückzuführen sind. Die Vorgeschichte der nationalen Stereotypen erlaubte den raschen Rückgriff auf inzwischen bekannte historische und volksculturelle Versatzstücke.

Résumé

Wie auch im benachbarten Ausland, gehen in der Schweiz patriotische, bisweilen nationalistische Äusserungen mit geschichtlichen und volksculturellen Objektivationen seit der Helvetik eine Symbiose ein, die meist von privater Initiative, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts auch von einer aktiven Kulturpolitik der Bundeshöörden ausgeht¹⁵⁵. Diese Tendenzen werden ihren Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, vor allem aber in der Geistigen Landesverteidigung erreichen. Die postulierten Gemeinsamkeiten konsolidieren den Zusammenhalt unter den einander bislang wenig bekannten Landesteilen, legitimieren gleichzeitig die Existenz einer neuen gesellschaftlichen Organisationsform und füllen die ungegenständliche Idee des neuen Staates emotional mit den geschichtlichen und «volksculturellen» Glaubensinhalten einer «Volksgemeinschaft». Die Notwendigkeit einigender Symbole unterstreicht Beatrix Mesmer in ihrer Einschätzung des jungen Bundesstaates:

«Ob ein solches Bewusstsein sich schon in den ersten Jahrzehnten des Bundesstaates gebildet hat, scheint mir fraglich. Nicht nur die Ressentiments in den Sonderbundskantonen sprechen dagegen, sondern auch ein ausgeprägter Regionalismus, der weniger mit dem vielberufenen Kantönlicheit zu tun hatte als mit dem wirtschaftlichen und sozialen Gefälle. Trotz der frühen Industrialisierung einzelner Gegenden glich die Schweiz in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch einem Entwicklungsland [...] Solange weder das Distributionsproblem noch

das Partizipationsproblem gelöst waren, mussten die in der eidgenössischen Politik engagierten Eliten also ständig um ein genügendes nationales Identifikationsangebot besorgt sein.»¹⁵⁶

Formen und Inhalte der in Massenveranstaltungen vermittelten Identität gingen kaum auf Empfehlungen oder Einmischung durch die Bundesbehörde zurück, auch wenn Veranstalter wie Publikum die Momente offizieller Repräsentation als nationales Ereignis, ja als staatlichen Akt verstanden. Es waren Vertreter der Behörde (z.B. einzelne der auch damals «überall präsenten» Politiker), Vorstandsmitglieder der Vereine oder kulturell engagierte Privatpersonen, die für eine breite Palette von Darstellungsmitteln in teils offiziellem Kontext verantwortlich zeichneten (Schulbücher, Vereinsfeste, kantonale oder regionale Umzüge, Festspiele u.a.m.). Hier hatte nicht nur Historisches, sondern hatte auch «Volksculturelles» in vielerlei Facetten einen Platz, um schweizerische Eigenart zu verkörpern.

Die Selbstdarstellung der Schweiz im Jahre 1898 zur Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums beruht auf den Entscheidungen, die durch eine stadtzürcherische Elite gefällt wurden, doch an ein beliebtes Umzugsthema des 19. Jahrhunderts anschliessen (Kantonsdarstellungen) und durch persönliche Beziehungen mitbedingt werden (Sensibilisierung durch Hans Bodmer, Lesezirkel Hottingen, und die «Trachtenforscherin» Julie Heierli). Die Intentionen sind nicht nur von rein patriotischer Natur, sondern auch durch eine unübersehbare Verklärung ländlicher Kulturgüter getragen und durch verschiedenartige Sachzwänge mitbedingt (mangelnde Finanzen; Wünsche der städtischen Vereine, auf deren organisatorische Mithilfe unmöglich verzichtet werden kann). Beim feierlichen Umzug zur Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums

«drückten die Trachten nicht nur nationalen Geist aus, sondern sie stellten in ihrer Vielfalt zugleich eine Schaustellung kantonaler und regionaler Traditionen dar. Aber ihre Pflege trug insofern einen nationalen Stempel, als sie wie die *Bemühungen um die Volkskunde* überhaupt vom Bild angeregt wurde, das sich das Aus-

land vom 'Alpenland' Schweiz machte: Schon die Schaulstellungen der ersten Unspunnenfeste oder die Schilderungen des idyllischen, sittenreinen und natürlichen Hirtenlebens im Almanach 'Alpenrosen' waren ja keineswegs als Manifestation bernischen oder inner-schweizerischen Geistes gemeint; vielmehr glaubten diejenigen, die um solches sich bemühten, auf diese Weise das echt Schweizerische schlechthin sichtbar zu machen.»¹⁵⁷

Den Umzug zur Eröffnung des SLM im Jahre 1898 beurteilt Christine Burckhardt-Seebass als «die erste offizielle Wahrnehmung volkskundlicher Gegenstände in der Schweiz» – wobei der Gebrauch von Trachten als (Theater)kostümen erst nach 1898 einem Interesse an den Gegenständen selbst Platz machte; zur Verwendung der Trachten «im patriotischen schweizerischen Festwesen des 19. Jahrhunderts» resümiert die Autorin:

«Hier sollte in Spiel und Umzug die gemeinsame, solidarisch erlebte geschichtliche Überlieferung evoziert, die schöne Vielfalt des heimatlichen Lebens bekannt gemacht und damit die Bejahung der sich nur zögernd bildenden staatlichen Einheit propagiert werden (die Feste waren von eminenter staatspolitischer Bedeutung und Wirkung).»¹⁵⁸

Zum einen war der direkte bundesstaatliche Einfluss auf die repräsentativen Anlässe – wie bereits festgestellt – gering, obwohl sich die Willensnation Schweiz aus unterschiedlichen «Kulturen», Sprachen, Konfessionen, Wirtschaftsräumen zusammensetzte, was als Unterschied zu den Anliegerstaaten erkannt wurde, und die aktive Förderung einer nationalen Identität im ureigensten Interesse der Bundesbehörden gelegen hätte¹⁵⁹. Zum anderen gab es, gemessen an der Vielzahl eidgenössischer Vereinsfeste oder kantonaler Feiern, verhältnismässig wenige ausschliesslich bundesstaatliche Festgelegenheiten – die Schaffung des 1. August als Nationalfeiertag (1891) weist darauf hin.

Die Differenzierung der über die Geschichte vermittelten Werte und die Analyse der spezifischen historischen Situationen bleibt der Kompetenz der Historikerinnen und Historiker überlassen¹⁶⁰. Eine knappe Skizze zur «Volkskultur»

im Dienste eines eidgenössischen Selbstverständnisses zeigt: Bereits im 18. Jahrhundert wandelt sich das Bild der Schweiz vom «wildem Alpenland mit rauen und kriegerischen Sitten [...] zum bewunderten Idealstaat, [...] Das Ausland sprach oft vom Glück der Schweizer.»¹⁶¹ Parallel zum Aufkommen dieses «Philhelvetismus» ist eine Internalisierung und Propagierung des Fremdbildes durch die eidgenössische Elite (Helvetische Gesellschaft, Geschichtsschreibung) festzustellen. Das neue Nationalbewusstsein strebt eine stärkere Kohäsion an und stützt sich auf das Interesse an der Geschichte der Eidgenossenschaft und auf eine Wertschätzung des «Alpinen»¹⁶². Mit dem Zeitalter der Helvetik bildet sich ein Repertoire an Integrationsmitteln heraus. Doch spielt dabei, auch wenn seitens der Behörden eine Anknüpfung an «alte Volksfeste» gewünscht wurde, «Brauchtümlisches» nur eine untergeordnete Rolle¹⁶³.

Seit der Helvetik gewinnen – wie Wilhelm Hansen es für die Jahrzehnte seit der Französischen Revolution generell feststellt¹⁶⁴ – in der Eidgenossenschaft Elemente aus der Volkskultur im Rahmen der offiziellen Selbstdarstellung an Bedeutung. Neben dem realen Aufbau des Landes (zentrale Institutionen, gemeinsame Infrastruktur, natur- und kulturwissenschaftliche Inventare der Schweiz) geschieht auch ein symbolischer Aufbau des neuen Staates. Hier stehen die nationale Geschichte, ihre patriotischen Wallfahrtsstätten, das eidgenössische Fest- und Umzugswesen im Vordergrund. «Volkskultur» spielt eine wichtige, aber nicht die erste Rolle, obschon sie im Tourismus (d.h. im Fremdbild der Schweiz) seit Jahrzehnten einen mindestens so bedeutenden Platz wie die Geschichte einnimmt. In der Regel treten Vereine aller Schattierungen, allgemein kulturell engagierte Kreise oder Einzelpersonen auf, die auch ohne Auftrag von behördlicher Seite handeln und in Umzügen, Theatern, Festreden u.a.m. eine als schweizerisch empfundene Vorzeigekultur und entsprechende gesellschaftliche Werte hochhalten. Im Rahmen der dabei vorgeführten Sujets vollzieht sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine zunehmende Regionalisierung von Kultur.

Die Bedeutung der Vereine und ihrer Feste misst Basil Schader u.a. an der Mobilität: «Die Leistung, welche das organisierte Verbandswesen des 19. Jahrhunderts mit der Schaffung dieser Anlässe für den nationalen Austausch erbracht hatte, wird besonders mit Hinblick auf die damals noch erheblich eingeschränkte Mobilität sichtbar.»¹⁶⁵ Als weitere Notwendigkeit für das *einigende Band* ist die politische Instabilität des jungen Bundesstaates schwer nachvollziehbar, zumal dessen Strukturen heute als verhärtetes System kritisiert werden. Doch soll noch 1891 «die aus staatspolitischer Klugheit nach Schwyz verlegte erste eidgenössische Bundesfeier auch die Innerschweiz mit den anderen Ständen zu einem gemeinsamen Anlass» zusammenführen¹⁶⁶. Die demonstrative Einheit der vielbeschworenen schweizerischen Vielfalt durchzieht während Jahrzehnten die Höhepunkte patriotischer Anlässe. Die Beteuerungen der Festredner stehen im Kontrast zum Fehlen von politischem Konsens, wirtschaftlicher Ausgeglichenheit, sozialer Kohäsion und den Kommunikationsmöglichkeiten unter den Bevölkerungsschichten bzw. unter den zum Bundesstaat gewordenen Mitgliedern, wie der Blick auf die Faktenebene des «freundeidgenössischen» Alltags zeigt. Dennoch bewegen die Festlichkeiten ihr Publikum und dürften auch im Alltag Realität geschaffen haben. Eine Charakterisierung von Konrad Köstlin umschreibt die Wirkung der inszenierten Geschichte und «Volkskultur»:

«In der Phase der Ablösung der kleineren altständischen, gemeinschaftlich organisierten Einheiten durch ein einheitliches staatliches Territorium erklärt sich die Notwendigkeit einer neuen Kategorie: Die Abstraktion 'Staat' bedarf einer neuen Idee der Verbindung. Der rationale moderne Staat verwandelt sich [...] durch eine scheinbar naturwissenschaftliche, aber gleichzeitig und vorallem emotionale Kategorie, die Ethnie (und später die 'Rasse'), zur Abstammungsgemeinschaft. Die 'natürlich' begründete Vorstellung von der Gemeinsamkeit füllt die rationale Vergesellschaftung mit dem emotionalen Kitt der Ethnie als Bindemittel. Die behauptete Abstammungsgemeinschaft

imitiert eine Familienbeziehung und einen exklusiven Gemeinschaftsglauben [...] Das Ethnische ist eine Antwort auf die Auflösung der traditionellen Strukturen.»¹⁶⁷

Wie weit darin, um den Gedankengang Köstlins weiterzuverfolgen, die Xenophobie der Zeit gedieh, bliebe zu untersuchen. Noch für die Gegenwart warnt Basil Schader:

«Wo tatsächlich versucht würde, das an manchen Eidgenössischen [= eidg. Feste] zelebrierte Welt- und Schweizerbild dem realen Alltag als Orientierungshilfe und Sinnstiftung zu unterlegen, müsste es mit seinen vielen Simplifikationen, Anachronismen und Lücken leicht zur undifferenzierten, intoleranten und nationalistischen Ideologie pervertieren, ohne in echter Weise zur Bewältigung des Alltags beitragen zu können.»¹⁶⁸

Die Sichtbarmachung des Nationalstaates (im Falle der Schweiz des Bundesstaates) als «Vaterland» setzt bezeichnenderweise in jenem Moment ein, als sich eine zunehmende Abstrahierung von «Heimat» abzeichnet (Verschwinden von lokalen Besonderheiten und regionaler Autonomie zugunsten eines standardisierten Alltags und zentraler Einrichtungen). Dabei werden Patriotismus und Historismus in ihren auffälligsten Konkretisierungen (Architektur, Festwesen) auch von der stolzen Selbstinszenierung des Bürgertums getragen. Die vaterländische Geschichte und die «schweizerische Volkskultur» liefern dazu die zentralen Inhalte. Gleichzeitig wird eine Not als Tugend verhüllt, wird der im Alltag aufscheinende *Partikularismus* als *Vielfalt* des Vaterlandes überhöht: Die massgeblich vom Bürgertum getragene «Nationalisierung» propagiert eine Schweiz der kleinräumigen Kulturen, der regionalen Besonderheiten, die es zu schützen gilt. Diese Idee, verstärkt durch die permanente Hervorhebung der viersprachigen Schweiz, führt in eine Symbiose von Volkstumspflege und konservativer Kulturpolitik, wie sie im Umzug zur Eröffnung des Landesmuseums fassbar wird. Bei den Umzügen von 1896 und 1898 werden, soweit die Quellen eine Rekonstruktion der für die soziale Definition von Gruppen zentralen Momente zulassen¹⁶⁹, die Evaluationsprozesse

kantonstypischer Vorzeigekultur nicht nur von den Deutschschweizer Organisatoren, sondern bereits von einzelnen Walliser Intellektuellen mitbestimmt. Auch Kilani streicht für diesen Zeitraum den Anteil der *élites citadines valaisannes* am (politischen) Diskurs über die Bergregion hervor¹⁷⁰. Eine Rezeption der Fremdbilder in den breiteren Bevölkerungsschichten findet in der untersuchten Region allerdings erst mit der Ära der Geistigen Landesverteidigung statt.

«In jedem Volke, das in einem Kriege steht, besonders wenn der Krieg als reiner Verteidigungskrieg erscheint oder hingestellt werden kann, ist dreierlei zu erwarten: eine spontane Einigkeit im Fühlen, die echt ist, ein Vortäuschen dieser Haltung bei denjenigen, die nur einem Odium entgehen wollen, und eine Unterwerfung unter die Befehle der eingesetzten Gewalten auf seiten aller. Dieselbe Harmonie und Fügsamkeit können wir wohl auch bei Schiffbrüchigen in einem Rettungsboot voraussetzen. Es wird oft mit Bedauern festgestellt, dass der Geist der Einigkeit, Selbstaufopferung und Brüderlichkeit, der in einer Notlage herrscht, diese Notlage nicht überdauern kann.»

T.S. Eliot: Zum Begriff der Kultur.
Frankfurt a. Main 1961, S.56.

4.4.2 Die Schweizerische Landesausstellung 1939 in Zürich

Das Umfeld

Die Verschärfung der sozialen Gegensätze, der Landesstreik und innenpolitische Spannungen, Wirtschaftskrise und Zweiter Weltkrieg als jahrelange Bedrohungen sind auch in der Schweiz von Mitteln der Affirmation begleitet, die nicht bei einer materiellen Antwort stehen bleiben (Senkung des Schweizer Frankens, «Burgfrieden» zwischen den Sozialpartnern, Mobilisierung der Armee, «Anbauschlacht»). Bereits Jahre vor Kriegsausbruch wird als eigentliche Abwehrstrategie auch eine «geistige Verteidigung» des Landes ins Leben gerufen. Mitte der 1930er Jahre führen die propagandistischen Töne aus den Nachbarstaaten im Schweizer Parlament zu Postulaten an den Bundesrat, mit dem Ziel, die Förderung und Verankerung demokratischer Werte im Kulturschaffen, in den Medien und im Schulunterricht zu garantieren. Die Gründung der «Stiftung Pro Helvetia, Arbeitsgemeinschaft für schweizerische Kulturwahrung und Kulturwerbung» und deren Förderung aus Bundesmitteln wird zu einer der bekanntesten Massnahmen in der Ära der sogenannten Geistigen Landesverteidigung¹⁷¹.

Zu einer Schweizer Kulturpolitik als gezielter Antwort auf die Ideologien aus Nord und Süd zählt auch der sogenannte *Festsommer 1939*, in

Verkennung seines Wesens später als naive Festfreude der Insel Schweiz bei Ausbruch des Zweiten Weltkrieges gehandelt. Doch wollen die Feiern und Umzüge anlässlich der 600-Jahrfeier der Schlacht von Laupen (1339-1939) und des Eidgenössischen Schützenfestes in Luzern nicht nur äusserliche Schau, sondern Demonstration der Einigkeit sein. Rückblick auf das Werden, Präsentation von Wirtschaft und Kultur bis zur Gegenwart und Willen zur Erhaltung des Erreichten für die Zukunft führt aber in erster Linie die Landesausstellung (LA) in Zürich vor. Ein häufiges Urteil über ihr Umfeld lautet, dass «unser Land in jener Zeit durch den äusseren Druck zu einer inneren Geschlossenheit gebracht wurde, die es nie zuvor erreicht hatte und auch seither nicht mehr erreicht hat». ¹⁷² Trotz der Disparität der schweizerischen Bevölkerung und der problematischen Aussagen zu einer nationalen Identität konstatiert auch Urs Altermatt für die 1930er Jahre:

«Nun, in den dreissiger Jahren, wurde in einem gewissen Sinne der moderne schweizerische Nationalstaat geboren. Der äussere und innere Druck beschleunigte die *vollumfängliche Integration* der Konfessionen und Regionen, Klassen und Schichten in den modernen Staat. Auf diese Weise entstand jener *kulturelle Basiskonsens* von Wertvorstellungen und Geschichtsbildern, auf den die politische, soziale und wirtschaftliche *Konkordanz* aufbauen konnte. Zum erstenmal besass nun das gesamte Schweizervolk, Stadt und Landbewohner, Konservative, Freisinnige und Sozialisten, Katholiken und Protestanten, eine mehr oder weniger gleiche nationale Identität.» ¹⁷³

Um einen etwaigen Beitrag der LA 1939 zu dieser nunmehr hochpotenzierten Identität abzuklären, ist zunächst auf den generell veränderten Charakter der schweizerischen Landesausstellungen hinzuweisen. Zur Schau technischer Errungenschaften hatte sich als Pendant eine «kulturelle» (Selbst)darstellung entwickelt, die für die nationale Identität bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert Bedeutung erlangte – die musealisierenden Tendenzen waren schon an der Genfer Ausstellung von 1896 («*village suisse*») unübersehbar. Die Funktion der Landesausstellung als Integrationsfaktor für die nationale Gemein-

schaft» (Kreis), als «Einheit von Vaterland-Volk-Nation» (Crettaz), als Anlass, um «auf den erreichten Kulturstand Rückschau zu halten und gleichzeitig neue Grenzen für die weitere Entwicklung des Landes abzustecken» (Jotterand) ¹⁷⁴ erfährt 1939 in Zürich eine nochmalige Akzentuierung. Die populäre «Landi» stellt die markanteste Station auf dem Weg zur oben zitierten «Geschlossenheit» dar und erzielt von den verschiedenartigen Manifestationen der Geistigen Landesverteidigung auf das in- und ausländische Publikum wohl die grösste Wirkung. Die überschwängliche Retrospektive versteigt sich dazu, in der Landi sogar «mit Bestimmtheit das grösste nationale Ereignis» zu erblicken, «das Schweizer je schufen». ¹⁷⁵

Neben der generellen Frage, welcher Stellenwert der «Volkskultur» im geistigen Defensionale der Nation zukommt, ist wiederum abzuklären, welche volkskulturellen Güter lokalen oder regionalen Ursprungs dabei auf einer nationalen Ebene dienstbar gemacht werden. Wie dies geschieht, versuche ich in erster Linie am Beispiel der Masken aus dem deutschsprachigen Untersuchungsgebiet darzustellen. Weiter ist zu eruieren, was alles an Volkskundlichem in einer nationalen Schau zur Darstellung gelangen soll, nachdem die Ausstellung in ihrer Entstehungsphase von Vertretern des Faches als kommerziell und unwissenschaftlich eingeschätzt wird, an der die Volkskunde nichts verloren habe. Wer bestimmt konkret die Selektionsprozesse, in deren Verlauf charakteristische, auch «brauchtümliche» Segmente der Volkskultur zu Bestandteilen der nationalen Eigenart erkürt und in Zürich offiziell ausgestellt werden?

«Man wird aus dem Vielen das Typische heraussuchen müssen; [...]» ¹⁷⁶
Volkskundliches an der Schweizerischen Landesausstellung von 1939

Aus den Korrespondenzen ¹⁷⁷ ist zu schliessen, dass die SGV (Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde) aus den bereits genannten Gründen zunächst keine Teilnahme an der Landesaus-

stellung in Betracht zieht. Im September 1937 aber reicht sie eine Voranmeldung ein, die Volksbräuche, allen voran Maskenfiguren mit lebensgrossen Puppen darstellen will, gefolgt von weiteren Bestandteilen des volkskundlichen Kanons. Im Oktober 1937 präzisieren Karl Meuli (Obmann) und Paul Geiger (Schreiber) die Ideen der SGV:

«...wir verstehen Volkskunde nicht nur als eine Sammlung von Festbräuchen, sondern sie untersucht alles, was wir als Volksleben bezeichnen, also auch den Arbeitsbrauch, die Sachgüter, das Denken und die Dichtung, alles was als bodenständig gilt und was vom Volk als selbstgeschaffen empfunden wird.

In einer Abteilung Volkskunde müsste also eigentlich dieser Gesamtbereich gezeigt werden. An gut ausgewählten Beispielen der altheimischen Handwerke könnte die Eigenart und Entwicklung dieser Arbeitszweige, an Darstellungen des Arbeitsvorganges, an selbstverfertigtem Werkzeug und Spielzeug ein Ueberblick über die technischen und künstlerischen Leistungen des Volks gegeben werden. Nach dem vorliegenden Gesamtplan müssen allerdings diese Teilgebiete der Volkskunde in verschiedenen Abteilungen berücksichtigt werden. Ein volkskundlicher Teil sollte als Unterbau eine Darstellung von Mechanisierung und Industrialisierung die geschichtliche Entwicklung veranschaulichen. Dies wäre auch anziehend für das Publikum, weil hier Bodenständiges und Originelles gezeigt würde, z.B. die alten volkstümlichen Geräte der Milchwirtschaft und Käsebereitung neben den modernen elektrischen Apparaten, oder eine Entwicklung der Pflugformen. [...]

Dagegen muss als einheitliches Gebiet der Festbrauch dargestellt werden. Hier muss in Bildern und Figuren gezeigt werden, auf wie mannigfaltige Art jede Landschaft und jede Stadt es versteht, ihre Fastnacht, ihren St. Niklaus, ihre Umzüge bei Frühlings-, Blumen-, Winzer- oder Jugendfesten, ihre Feuerbräuche darzustellen. Hier kann man die Unterschiede zwischen einfachen ländlichen & entwickelten städtischen Formen, ferner die Eigenart unse-

rer Aelplerbräuche und der zahlreichen volkstümlichen Spiele zeigen.

Gerade die Mannigfaltigkeit der Formen als Ausdruck des schweizerischen Volkslebens wird sich kaum anderswo so eindrucksvoll darstellen lassen. Es wird hier darauf ankommen, dass aus dem reichen Material die guten und bezeichnenden Beispiele ausgewählt werden. Die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde verfügt dank ihrer vierzigjährigen Tätigkeit über die notwendigen Erfahrungen, Beziehungen und Kräfte, um eine solche Arbeit durchzuführen.

Wir beantragen daher, dass man der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde die Abteilung 'Volksbräuche' insgesamt zuweise, damit sie im oben genannten Sinne daraus eine gute Darstellung des volkstümlichen Festbrauchs gestalte. Wir legen Wert darauf, dass dies auch in wissenschaftlich einwandfreier Weise geschehe, und wir glauben, dass unsere Gesellschaft dafür alle Garantien bieten kann.»

Den Verantwortlichen der SGV, vor allem ihrem Obmann Karl Meuli, schwebt also eine breite Manifestation des volkskundlichen an der Landesausstellung (LA) vor. Vorerst scheinen die Volkskundler ihren Gegenstand unter Einbezug der historischen Perspektive relativ modern zu definieren, nehmen aber sogleich eine Einschränkung auf das Bodenständige vor. Entgegen des eingangs vorgebrachten Votums, «Volkskunde nicht nur als eine Sammlung von Festbräuchen» zu betrachten, wird nun die Notwendigkeit einer ausführlichen Darstellung gerade dieser Bräuche hervorgehoben. Das Monopol der SGV bzw. ihres Obmannes auf die «Volksbräuche» wird mit der Berufung auf die wissenschaftliche Kompetenz des Antragstellers untermauert. Dass nun seitens der LA eine Berücksichtigung von Volkskultur in dieser Art vorgesehen war, ist aufgrund der vorhandenen Akten als unwahrscheinlich einzustufen. Das erste Bulletin der LA vom August 1937 nennt unter der «Systematik des Aufbaus der Schweizerischen Landesausstellung 1939» lediglich in einer von 14 Abteilungen (Abteilung «Heimat und Volk») die «Volksbräuche» – und auch dort nur unter zwei Dutzend anderen Stichwor-

ten¹⁷⁸. Explizit wird das Thema weder in Wort noch im Bild der programmatischen Schrift tangiert, im Gegenteil: Die Ziele der Ausstellung sind andere. Die «machtvolle Schau schweizerischen Schaffens und Denkens, ein Bilderbuch emsiger Arbeit, ein stolzes Spiegelbild der Gegenwart, ein frohes Wunschbild der Zukunft» ist ihrem Selbstverständnis nach eine moderne, sogar unverhohlenen kommerzielle Ausstellung:

«Die Schweizerische Landesausstellung will ein Bild schweizerischer Eigenart und Kultur, schweizerischen Denkens und Schaffens vermitteln. Sie will die vorwärtstrebenden wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen und politischen Kräfte unseres Landes sammeln und darstellen, der Bevölkerung der Schweiz und ausländischen Gästen die Leistungsfähigkeit des Schweizervolkes zeigen und auf Kaufmöglichkeiten hinweisen. [...] Ein Beispiel: Angenommen, es gebe in der Schweiz ein Dutzend Firmen, die sich mit der Herstellung von Boilern befassen. Wie gelangen die zwölf verschiedenen Boiler zur Darstellung? In einer messeartigen, für Fachleute berechneten Ausstellung würden die verschiedenen Boiler zu einer 'Abteilung Boiler' zusammengefasst. Bei der thematischen Ausstellung hingegen setzt man die Boiler dort ein, wo sie als Glied in einen Arbeitsvorgang, in einen Sachzusammenhang hineingehören, nämlich in den Abteilungen 'Bauen und Wohnen', 'Elektrizität', 'Zubereiten und Essen', 'Landwirtschaft' usw. Auf diese Weise ist es möglich, die verschiedenen Arten von Boilern in Tätigkeit zu zeigen was für die Aufklärung des Besuchers ausschlaggebend ist. Es wird Sorge getragen, dass die einzelnen Firmen in geeigneter Weise zur Geltung kommen.»¹⁷⁹

Dass Feuerbräuche und alte Milchgeschirre nicht mit diesem Konzept kongruierten, wurde auch den tatwilligen Volkskundlern klar. Am 31. Oktober 1937 meldet Brockmann-Jerosch an Meuli nach Basel: «Mitzumachen ist ohne Zweifel Pflicht und Ehre zugleich. Zudem ist es dringend nötig, dass neben dem dominierenden Architektonischen auch die Wissenschaft gezeigt werde. In eine nationale Ausstellung gehört zudem die Darstellung der eigenen Sitten und Bräu-

che,...» Innerhalb der Volkskunde herrschen zwar ungeteilter Eifer, aber auch unterschiedliche Ansichten darüber, ob und wie ein Beitrag zu realisieren sei. Am 19.11.1937 meldet Brockmann-Jerosch erneut nach Basel, dass «gar keine eigentliche volkskundliche Ausstellung geplant ist», dass «unsere Objekte also überallhin verteilt werden sollen» und ausserdem «die Verhältnisse verworren» sind. «Wo man hinschaut, sieht man, dass das eine wissentlich unwissenschaftliche Ausstellung werden soll», resümiert der Absender und sagt seine Beteiligung ab.

Am 17. Dezember 1937 folgt der Kniefall – und zugleich das Beharren Karl Meulis vor dem Generaldirektor der LA: «Unsere Gesellschaft ist bereit, sich in die von Ihnen aufgestellten, überzeugenden Richtlinien einer 'thematischen Ausstellung' einzugliedern und am gegebenen Ort den volkstümlichen, z.T. auch geschichtlichen Unterbau unserer Kultur zur Darstellung zu bringen; im Wesentlichen werden also unsere in der 'Vorläufigen Anmeldung' gegebenen Vorschläge das Richtige treffen.» Einerseits sind sich die Exponenten der Volkskunde im klaren darüber, dass sie mit ihren Vorstellungen quer zu denen der Ausstellungsleitung liegen; in der Unterordnung versuchen sie zu retten, was zu retten ist. Andererseits lassen sie nicht locker und betonen schon im nächsten Atemzug die Bedeutung ihrer Ausstellungspläne und der entsprechenden Exponate. Diese Hartnäckigkeit wird sie dem Erfolg näher bringen.

In einer Besprechung zwischen Meuli, Geiger und Speiser vom 4. Februar 1938 zirkuliert eine detaillierte Liste, welche die Interessenschwerpunkte innerhalb des Vorstandes der SGV widerspiegelt. Eine Woche später wird die bereinigte Aufstellung bei der LA eingereicht. Sie enthält, dem Wortlaut entsprechend zusammengefasst, folgende Themen:

Volksbräuche auf 90m² Ausstellungsfläche: 1. Masken: Lebensgrosse Puppen mit Originalmasken: 4 Lötchentaler, 2 Wallenstädter Röllibutzen, 2 Innerschweizer Wildleute, 4 Figuren vom Eierleset in Effingen, 4 Greth Schell (Zug), 4 Appenzeller Kläuse, 2 Kaltbrunner Kläuse, 2 St.Nikolaus-Umzug Fribourg, 8 Bas-

ler Fastnacht, 3 Kinderzügli Basler Fastnacht, total 36 Masken.

Volkstümliche Feste auf 25m²: *Volksspiele*; weiter auf 10m² 7 Dioramen mit holzgeschnitzten Brienzerfiguren: Alpbetrieb Flums, Dreikönigssingen, Segensonntag Lötschental, Älplerchilbi, Mäienbär Ragaz, Näfeler Fahrt, Mäiensingen. *Volkstümliche Grundlagen der Demokratie*: Volkstümliche Justiz und Mildtätigkeit: Knabenschaften, Nachbarschaften.

Wissenschaftliche Tätigkeit der Gesellschaft, 25m².

Volkstümliche Grabkunst und Friedhofkultur: Totenbretter, Grabkreuze usw.

Landwirtschaft auf 115m²: Alte Feldbaugeräte: Pflugformen, Sicheln, Dreschen, Schlitten, Trotten etc. Milchwirtschaft: Alte Sennhütte. Transportgeräte: Räte, Schneereifen usw.

Brotbereitung auf 75m²: Alte Mühlen, Gemeinde-Backofen, Brotformen.

Bauernhaus auf 60m²: Modelle von Bauernhäusern aus allen Landesteilen, Verbreitungskarte der Haustypen; Reliefs charakteristischer Siedlungsformen.

Wohnkultur auf 80m²: Bilder bäuerlicher Hausdekoration; alte Küchen, Wohnstuben.

Volksmedizin auf 20m²: Bauernapotheke, volkstümliche Heil- und Zaubermittel, Amulette.

Volkstümliches Kinderspielzeug auf 10m²: Beinkühe und ähnliches mit prähistorischen Parallelen.

Volksmusik auf 10m²: Volkstümliche Musikinstrumente, Volkslied, Jodel, Volkstanz.

Volkskunst auf 15m²: Bäuerliche Malerei (Votivbilder, Hinterglas), Schnitzerei und Keramik.

Von der SGV selbständig ausgestellt werden nur Volksbräuche, Volksfeste und die wissenschaftliche Tätigkeit. Alle anderen Gebiete gelangen in Zusammenarbeit mit anderen Ausstellern zur Darstellung.

Als Folge dieser Eingabe erfährt Meuli am 28. Mai 1938 aus dem Ausstellungssekretariat, dass sich «Herr Dr. Weilenmann bereits über die Darstellung der Volkskunde in der Abteilung 'Heimat & Volk' einiges ausgedacht» hat. Gleichzeitig heisst es im Bericht zum Stand der Vorbereitungsarbeiten in Zürich: «Ein Vorschlag

der Gesellschaft für Volkskunde, einen Maskenzug mit lebenden Figuren aufzustellen, verdient aufmerksame Prüfung.»¹⁸⁰ Auf die angedeutete Gesprächsbereitschaft hin wird Meuli mit seinen Forderungen bald nachdoppeln. Am 24. Juni 1938 bittet Weilenmann Meuli, «Vorschläge zu machen, welche Gemeinden sich besonders für eine Darstellung [...] eignen würden» – zur Diskussion stehen die an der LA gezeigten Schweizer «Mustergemeinden», deren Evaluation vom Obmann der SGV offenbar mitbestimmt wird. In der Antwort vom 8. Juli erlaubt sich Meuli, die «gegebenen Vorschläge in folgender Weise zu präzisieren und teilweise abzuändern» – auf die Wiedergabe seiner detaillierten Ausführungen verzichte ich hier. Zur nachhaltigen Akzentuierung der «Festbräuche» aber ist eine Passage aus der Feder Meulis bemerkenswert:

«Mit aller Dringlichkeit bitten wir wiederum, uns den nötigen Raum für den schon vorgeschlagenen Maskenzug zur Verfügung zu stellen. Dem bedeutsamsten und zugleich lebendigsten Rest uralten heidnischen Kultbrauchs, der gerade in der Schweiz noch in bewundernswertem und wenig gekanntem Formenreichtum dauert, sollte eine Schweizerische Landesausstellung unter allen Umständen den nötigen Raum gewähren; nicht die Gesichtsmaske allein, sondern die ganze phantastische Gestalt in Originalgrösse und im durchwegs originalen Kostüm: das ist ein wie wenig es Derartige sonst geeigneter und unzweifelhaft höchst wirkungsvoller Ausstellungsgegenstand.»

«...über die Höhenstrasse und die in ihr darzustellenden Themata» diskutieren die Mitarbeiter der Abteilung «Heimat und Volk» am 14. Juli 1938: «Im Abschnitt 'Schweizervolk' wollen wir die grossen soziologischen, sprachlichen, religiösen und politischen Verschiedenheiten unseres Volkes aufzeigen und darauf hinweisen, dass wir trotz denselben als Volk eine Einheit bilden.» Breiten Raum nehmen zuerst die Diskussionen um die Darstellung der Familie ein (wirtschaftliche und soziale Daten, Geburtenrückgang, Familienschutz, Genealogie, berühmte Schweizer, Talentfamilien, Verheiratung mit Ausländern,

Geburts- und Sterbetafeln). Weiter kommen zur Sprache die «Gliederung nach Blut» (heikle Frage der Rassen und der Zusammensetzung des Schweizervolkes), Gliederung nach Geschlecht (z.B. Stellung der Frau), nach Alter (z.B. Jugendvereine) und nach Sprache, Konfession, Wirtschaft und Politik. «Volkskundliches» wird nur kurz Gegenstand der Verhandlungen; Weilenmann gibt bekannt: «Wir haben in den 'Gemeinden' [...] die Volkskunde untergebracht. Es wurden z.B. vorgeschlagen: Maskenzüge in Lebensgrösse, vielleicht auch Volksbräuche und Volksfeste.» Nun meldet sich Heinrich Brockmann-Jerosch als einziger anwesender Vertreter des Fachs zu Wort und schlägt vor:

«1) eine kleine Szene in der Gemeinde selbst, z.B. die Abstimmung einer Alpgenossenschaft über irgend eine Angelegenheit. Dadurch könnte man die Trachten und den landschaftlichen Hintergrund zeigen. 2) die Festlichkeiten, etwa im Appenzellerland und im Wallis. An der Wand könnte man die Fastnachtsgegenstände anbringen. Mit diesen Darstellungen hätte man das Lustige, Uebermütige und Heidnische gezeigt, sie würde lebendig wirken und dabei wenig Raum beanspruchen.»

Für die LA antwortet Weilenmann kurz: «Masken werden wir ausstellen können. Die Abstimmung in der Alpgenossenschaft können wir vielleicht im Abschnitt Staat unterbringen.» Soweit die Passagen zur Volkskunde im 14seitigen Protokoll; die weiteren Verhandlungen gelten erneut anderen Fragen. Die Vertreter der Volkskunde arbeiten nicht mehr auf die in der Voranmeldung vom September 1937 avisierte Gesamtdarstellung hin, sondern haben sich mit der Einflechtung der Volkskunde in andere Ausstellungsbereiche abgefunden. Sie favorisieren folglich wenige, effektvolle Themen und haben zu diesem Zeitpunkt (Juli 1938) bereits erreicht, dass Masken mit grosser Wahrscheinlichkeit an der Ausstellung gezeigt werden.

Als nächstes wird für den 30. Sept. 1938 eine Besprechung zwischen Speiser, Meuli, Brockmann-Jerosch und dem Dialektologen Piquet einerseits und Chefarchitekt Hofmann und Frau Dr. Fässler andererseits anberaumt. Seitens der

LA ist bereits die Rede davon, dass «für den Maskenumzug 10.8 Laufmeter in 2.5 m Breite eingeräumt werden können», wie Hofmann ausführt. Hierauf erklärt Meuli, dass er «in die vorgesehenen 10.8 m etwa 36 Masken hineinbringen wird». Brockmann-Jerosch liegt daran, «den Umzug mit Maskenpuppen in Lebensgrösse darzustellen». Die Präsenz schweizerischer Maskenfiguren an der LA ist damit gesichert¹⁸¹. Die weiteren Gespräche betreffen die Auswahl der Gemeinden, wobei sich das Prozedere nicht rekonstruieren lässt. Mit der Formulierung «Es wird beschlossen, dass...» handelt das Protokoll dieses Auswahlverfahren ab¹⁸².

Im Beisein von Bundesrat Etter und einigen Dutzend bedeutenden Vertretern aus Politik, Wirtschaft und Kultur präsentieren Direktor Meili und Chefarchitekt Hofmann am 29. Oktober 1938 das fertige Konzept zur Abteilung «Heimat und Volk». Diese Abteilung «bildet die Ouverture zur ganzen LA» auf der sogenannten Höhenstrasse, die in einer Höhe von vier Metern vom Bahnhof Enge auf den Festplatz Wollishofen führt (Gesamtlänge 800 m) und sich in fünf Schwerpunkte gliedert: I. Schweizerland (Geographie mit Rohstoffen, Lebensräumen, Heimat- und Naturschutz usw.) II. Schweizervolk (kulturelle Themata wie in der Sitzung vom 14. Juli dargelegt. «In der grossen Vitrine erfreut ein stattlicher Maskenumzug mit den besten, heute noch vorhandenen Masken aus alter Zeit den Ethnographen wie den einfachen Mann aus dem Volke.») III. Staat (Entwicklung des Staatswesens seit 1291, Fahnenwald mit 3000 Gemeindefahnen, Wehrwesen) IV. Wirtschaft (Leistungen im Verlauf der Jahrhunderte, Sozialpolitik, usw.) V. Ehrenhalle («...das Schönste und Grösste an Leistungen schweizerischer Menschen...»).

Als pittoreske Auflockerung – in dieser Qualität erscheint er in den Augen der Ausstellungsmacher – hat sich der Maskenzug seinen definitiven Platz auf der Höhenstrasse gesichert. «...die ersten Bewohner, die Kolonisatoren unseres Landes mit ihren Werkzeugen und primitiven Kunstgegenständen» als «Nachbarn» situieren die Masken in ein historisches, genauer: vorgeschichtliches Umfeld, an dessen Ende



«Die Maske ist das Urelement des Theaters». Maskencand aus dem LA-Theater.

Der letzte Heidenspuk

In vorchristlicher Zeit die Beschwörung böser Naturgewalten, heute noch da und dort im Schweizerland die fastnächtliche Ausgelassenheit bodenständiger Naturmenschen.

Aus dem Fastnachtsbrauch entstand in der Schweiz das Fastnachtspiel, das weltliche Volkstheater, die bürgerliche Komödie des 16. und 17. Jahrhunderts, das Staatsfestspiel und das schweizerische Cabaret.

Links: Roitschüggeten (Lötschental, Wallis) aus der «Höhenstraße».

Maske aus Flums.



Abb.91: Ausschnitt aus der Maskenschau an der Landesausstellung 1939, ein wichtiges Beispiel zeitgenössischer Popularisierung.

das Leitmotiv «Trotz verschiedener Herkunft und trotz unsern vier Sprachen sind wir dennoch ein Volk» steht. Im Gesamtkomplex der ersten Abteilung macht die Thematik der Herkunft (Urgeschichte, uraltes Brauchtum), wie oben bereits deutlich wurde, nur einen kleinen Anteil aus.

Die so sicher scheinende Sache erfährt offenbar doch noch eine Relativierung. In einem Schreiben vom 19.12.1938 an Generaldirektor Meuli äussert sich Meuli besorgt darüber, dass das Programm «erheblich abgeändert worden» sei und schreitet sogleich zur Verteidigung der volkskundlichen Exponate:

«Erstens soll das Echte, Urwüchsige, wirklich Volksmässige im ganzen Reichtum & der ganzen bunten Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen dargestellt werden. Dem schweizerischen Besucher sollen damit Ursprünge & Wurzeln seines eigenen Wesens aufgedeckt werden, & zweifellos wird dabei mancher, der seine Heimat zu kennen glaubt, von Staunen & Bewunderung erfüllt werden. Auf den auswärtigen Besucher werden diese Schausstellungen echten, altschweizerischen Volkslebens eine besondere Anziehungskraft ausüben. Eine gleichartige Maschinen- & Fabrik-Civilisation findet der moderne Europäer auch bei sich zu Hause;...»

Am definitiven Maskenzug geben in den Monaten vor der Eröffnung der LA nur noch Details zu Diskussionen Anlass. Bei der Eröffnung der LA am 6. Mai 1939 werden Hinweisschilder wie dasjenige der vier

«Roitschäggeten,

Löischental, Wallis.

Museum für Völkerkunde, Basel»

auf die Herkunft der insgesamt 36 Maskenfiguren weisen.

Der Maskenzug an der Landesausstellung. Versuch einer Erklärung

Die diversen Gremien der LA (Ausstellungskommission, Organisationskomitee usw.) sind überwiegend mit Grössen aus Politik und Wirtschaft besetzt; Kulturschaffende oder Kulturwissenschaftler (im weitesten Sinne) sind unter-

bzw. in gewissen Gremien gar nicht vertreten. Aus eigenem Antrieb hätten die Organisatoren Brauchtum nicht oder sicher nicht in dem Ausmass berücksichtigt, wie es dann auf der Höhenstrasse zur Darstellung gelangt. Zu keinem Zeitpunkt entspricht es der Idee der LA, Brauchtum ausführlich oder Volkskunde systematisch darzustellen. Die durch den Zeitgeschmack am pittoresken Volksleben ermutigten Volkskundler machen sich zu Anwälten einer ausführlichen Präsentation. Ihre Voranmeldung reflektiert die Idee einer selbständigen, breiten Darstellung in einem eigenen Rayon. Man gewinnt bei der Lektüre der Akten geradezu den Eindruck, dass einfach möglichst viel gezeigt werden sollte. Karl Meuli sinniert:

«Immerhin sähe der Volkskundler gerne auch das Seiende öfter dargestellt als nur das Sein-Sollende, zeitgemäss Vorbildliche; eine währschafte, mächtige Emmentaler Rauchküche z.B. oder eine urchige Sennhütte mit einfachem, handgeschnitztem Gerät wäre doch neben modern und zweckmässig eingerichteten Standard-Küchen und Buttermaschinen ein Labsal für Auge und Herz.»¹⁸³

Wäre demnach die Zielrichtung der Volkskundler mit dem Motto «wer waren wir und wie wurden wir zu dem, was wir heute sind» zu umschreiben, lautet das Anliegen der LA verkürzt «wer sind wir und wie wollen wir morgen sein». Mit diplomatischem Geschick gelingt es Chefarchitekt Hofmann, den «Herren der Gesellschaft für Volkskunde» beizubringen, dass nicht die Volkskunde in einer Version von Nabelschau dargestellt, sondern nur Volkskundliches in die Ausstellung eingeflochten werden könne. Dass vor allem der Obmann der SGV, Karl Meuli, sich für die Masken so stark gemacht hatte, wird aus seinen Forschungsschwerpunkten verständlich. Zu jenem Zeitpunkt hatte der Basler Altphilologe bereits seinen vielbeachteten Artikel über «Maske, Maskereien» publiziert, und bald sollte das bis heute als Standardwerk gehandelte Buch «Schweizer Masken» erscheinen¹⁸⁴. Die Akten lassen denn auch den Rückschluss zu, dass vor allem dieser eine Mann für das Einbringen der Masken in die Landesausstellung verantwortlich zeichnet.

Das Zurückführen der Geschehnisse auf eine alleinige Persönlichkeit als Resultat unserer langwierigen Recherchen ist doch erstaunlich. Die Rolle Meulis erklärt sich nur beschränkt aus seinem wissenschaftlichen Schaffen oder einem darauf gründenden Ansehen, das bereits bis zur LA vorgedrungen wäre – was überdies kaum anzunehmen ist. Wie Christine Burckhardt-Seebass im Gespräch ausführt, sind die Hintergründe wohl darin zu suchen, dass in der Führung des SGV ein folgenschwerer Wechsel stattgefunden hatte. 1936 war Eduard Hoffmann-Krayer, eigentlicher Gründer der Schweizer Volkskunde, verstorben. Nach dem Tod des international bekannten Forschers, dem die komparative Methode Leitsatz und eine vergleichende Volkskunde auch im Museum Programm war, war die Bahn frei für den *Patrioten* Meuli. In der Art nun, wie dieser Maskengestalten und weitere volkskulturelle Güter erläuterte und einsetzte, unterschied er sich grundsätzlich von Hoffmann-Krayer. Dass Meuli in den Verhandlungen über die Ausstellung mit einzelnen Vertretern der LA persönlich verkehrte und sich nicht vor vielseitig zusammengesetzten Gremien bewähren musste, mag die Durchsetzung seiner Pläne erleichtert haben¹⁸⁵. Inzwischen dürften Leserinnen und Leser nicht ohne Erstaunen den Übergang zu einer reinen Personengeschichte registriert haben (wie dies schon bei den Recherchen zur Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums festzustellen war). Auch hier bezeichnet Christine Burckhardt-Seebass die Situation als geradezu charakteristisch und nennt für das Trachtenwesen, das Heimatwerk oder für das in dieser Epoche gleichfalls aktive Bauernsekretariat analoge Vorgänge. Erklärbar aus der Kleinheit des Landes, erweise sich in der Schweiz Personengeschichte wiederholt als wichtiger denn Institutionengeschichte; eine Erscheinung, die durch das Milizsystem nur verstärkt werden konnte¹⁸⁶.

So verwundert es nicht mehr, dass wiederum Karl Meuli derjenige sein wird, der voller Stolz den Vereinsmitgliedern der SGV im Jahresbericht die Masken präsentiert, als es die Beteiligung der Volkskunde an der Landesausstellung zu würdigen gilt:

«Unsere lebensgrossen Maskenfiguren [...] stehen gleich zu Beginn der Höhenstrasse in der Nähe der urgeschichtlichen Abteilung; stammen sie doch ihrem Wesen nach aus uralter Zeit. Wir wählten aus allen Landesteilen jene Formen, die durch ihre Altertümlichkeit und ihren religionsgeschichtlichen Gehalt bedeutsam sind: so die in der Schweiz nicht mehr allzuhäufigen dämonischen Tiere, die Schnabelgeissen aus dem Züribiet (Tiergesichter als Masken sind recht selten), weiter als klassisches Beispiel jener uralten Trickfiguren, die einen dämonischen Kerl auf dem Buckel mitschleppen, die wackere Gret Schäll aus Zug ... In der Reihenfolge wurde darauf Bedacht genommen, vom Altertümlichsten über die halb christianisierten Gestalten des Mittelalters zu den städtisch freieren und raffinierten Formen fortzuschreiten. Es ist hübsch zu beobachten, wie sich dabei auch eine Entwicklung von altertümlich ruhigem Grau und Braun zu neuzeitlich lebhafter Buntheit ergibt. Am Anfang mussten also natürlich die ehrwürdigen Lötschentaler stehen; die drei sind mit ihren Pelzen, den rohen Waffen und der Holzspritze eine köstlich unheimliche Verschwörergruppe.»¹⁸⁷

Der wiederholt vorgeschlagene Maskenzug stiess bei den Organisatoren der LA nicht nur wegen der Hartnäckigkeit der Volkskundler oder wegen der optischen Attraktivität der Figuren auf Gegenliebe. Offenbar war der Volksbrauch auch mit dem Grundgedanken der Höhenstrasse, diesem *nationalen Kraftzentrum*, vereinbar, bei dem eine «historische» Fundierung des Bewusstseins zur Verankerung des nationalen Empfindens beitragen sollte. Dazu diente einmal die Kultur der Eliten, die in der Darstellung hervorragender Einzelleistungen (z.B. Wissenschaft) eine Würdigung erfuhr; im Gespann mit der Kultur des «Volkes» wiesen die berühmten Männer und Frauen auf Leistungen und Wesen der Vergangenheit, woraus wiederum Kraft für die Zukunft erwachsen sollte. Wie in der Kultur des Volkes die Bereiche der Urgeschichte sowie die von Brockmann-Jerosch als «übermütig» und «heidnisch» angepriesenen Bräuche für die Anliegen der Zeit fruchtbar gemacht werden sollten, wird nur an einzelnen Stellen offenkundig:

«Ein ursprüngliches Volkstum der Alpenvölker und damit eines bedeutenden Teils des schweizerischen Volkes lässt sich heute noch in allen Sprachgebieten erkennen. Es äussert sich in gewissen alpwirtschaftlichen Sachbezeichnungen und Gebräuchen religiöser Herkunft. Daneben leben keltische Namen und frühgermanische Vorstellungen in einem grossen Bereich der heutigen Schweiz weiter, können aber nicht als typisch schweizerisch bezeichnet werden. Schweizerisch ist dagegen die Tatsache, dass sich in unserem Land das Alte reiner als anderswo erhalten konnte. Das hängt mit der Struktur des Schweizervolkes zusammen, seinem Aufbau aus kleinen, für sich bestehenden Einheiten, die ihr eigenes Leben führen wollen und sich nicht nur gegen die politischen, sondern auch gegen die kulturellen Einflüsse von aussen zur Wehr setzen.»¹⁸⁸

Trotz den (unerwarteten) Abstrichen am «Schweizerischen» konnte mittels der Volksbräuche, von den Universitätsleuten mit der Gloriole einer Kontinuität über Jahrtausende ausgestattet, gezeigt werden, wie sich «in unserem Land das Alte reiner als anderswo erhalten» habe. Nicht bloss Dutzende, sondern Hunderte Generationen hatten sich schon zur Wehr gesetzt, wenn auch «nur» kulturell... Damit war den prähistorischen, historischen und volkskulturellen Exponaten, so gering die von ihnen besetzte Fläche auch sein mochte, in der LA Platz und Sinn zugewiesen, bezeichnenderweise auf der Höhenstrasse, dem geographischen und ideellen Mittelpunkt der Landesausstellung mit staatspolitischer Aufgabe. Die heidnisch-mythische Herkunft gewisser Maskengestalten konnte sich nahelos in das als *Irrationale des Höhenweges* (Egli) Empfundene reihen. Diese Höhenstrasse mit der

«Abteilung 'Heimat und Volk' bildet den Prolog zur Landesausstellung. Sie soll den Besucher von den unserem Volk innewohnenden Kräften und Werten überzeugen. Sie bereitet ihn auf die Einzelheiten vor und schafft die Stimmung, die ihn für die grosse Schau schweizerischer Arbeit aufnahmefähig macht. Sie soll den Hunderttausenden, welche die Landesaus-

stellung besuchen, den Willen zur Gemeinschaft und die Liebe zum Vaterland festigen.»¹⁸⁹

Es kommen nicht bloss die erwarteten Hunderttausende, sondern zehneinhalb Millionen. In der persönlichen Erinnerung damaliger Besucherinnen und Besucher steht diese Höhenstrasse in der Tat an erster Stelle¹⁹⁰ und erfüllt damit die ihr zugedachte Aufgabe vollends. Eine Mission freilich, die Zeitgenossen¹⁹¹ und auch spätere Generationen¹⁹² als Instrumentalisierung im Dienste eines «helvetischen Totalitarismus» kritisieren oder gar von Blut-und-Boden-Ideologie und Deutschfreundlichkeit sprechen. Unabhängig von jeder Polemik ist die Landesausstellung heute, stellvertretend für die Geistige Landesverteidigung, als ein für das Überleben der Nation propagiertes Engagement zu charakterisieren, das die militärische Bereitschaft der Schweiz durch eine «moralische Aufrüstung» verstärken sollte¹⁹³. Zudem äussern sich heute – vor allem konservative – Stimmen in ihrem Urteil moderater und betonen, «dass gezielte Massnahmen gegen den Totalitarismus, die nur allzu leicht selbst totalitäre Formen annehmen», vermieden wurden¹⁹⁴. «Die Schweiz kam Hitlerdeutschland stilistisch entgegen, um sich diesem als Dasein um so klarer entgegenzusetzen,» formuliert Werner Möckli¹⁹⁵. Alfred Cattani resümiert, dass weder mitleidiges Belächeln einer sentimentalischen Schau noch deren Stigmatisierung als Konkretisierung totalitärer Ideologie angebracht sind.

«Das wird dem Phänomen Landi *nicht gerecht*. In einer Welt, in der der Existenzkampf härter war als heute, die Krise erst kurz zurücklag, die sozialen Nöte drückten und ein Krieg drohte, war die Ausstellung für viele ein *Richtpunkt*. Die Euphorie, die sie verbreitete, ist aus der Not der Zeit heraus verständlich. Die Furcht war gross. Die Landi aber strahlte *Mut und Hoffnung* aus.»¹⁹⁶

Eine ausgewogene Kritik aus heutiger Sicht bemängelt an den Inhalten der Landesausstellung das Verschweigen sozialen Gefälles, die Festschreibung traditioneller Geschlechterrollen, das Ausserachtlassen von Randgruppen, eine generell konservative, ja restaurative Tendenz. Tatsächlich schien die damalige Schweiz



Abb. 92: Symbole der traditionellen Schweiz in der Komposition des Künstlers: Ausschnitt aus dem Wandgemälde Hans Erni mit zwei Masken an der Landesausstellung 1939.

«in der seelischen Wiederaufbereitung ihrer einst ackerbäuerlich-erdfrommen Lebensart» aller sozialer Gegensätze frei; die Volksgemeinschaft kannte «nicht das soziale Übereinander; zum treuhänderischen Nachvollzug empfahl man vielmehr das ererbte kantonale Nebeneinander, das kommunale Miteinander».¹⁹⁷ Die retrospektiv gedachte und für die Gegenwart postulierte Solidarität schwebt als Fiktion über der sozialen Realität der 1930er Jahre, die vom Arbeitskampf geprägt war – das gespannte Klima zwischen den Sozialpartnern hatte sich erst mit dem Friedensabkommen in der Maschinen- und Metallindustrie von 1937 verbessert¹⁹⁸. Die Landi täuschte Gemeinsamkeit in beiden Richtungen der Zeitskala vor und zielte bewusst auf eine Befriedung sozialer Interessengegensätze. Eine adäquate Kritik würde ferner darauf hinweisen, dass «nur» die Schweiz als solche, nicht aber ihre immer wieder postulierten Werte (Humanität!) verteidigt wurden¹⁹⁹. Abschliessend sei vermerkt, dass sich in den Kontroversen zwischen Glorifizierung und Entmythologisierung der Landesausstellung inzwischen erste Stimmen zu einer Rehabilitation der Landi anschicken²⁰⁰.

Trotz einer Inszenierung der «ackerbäuerlich-erdfrommen Lebensart» sollte der Stellenwert der Volkskultur an der LA nicht überschätzt werden. Volkskundliches, neben den technischen Innovationen wie Turbinenbau, Aluminiumindustrie, Chemie, Grossmolkerei usw. nicht selten zum Dekorativen degradiert, nimmt einen flächenmässig bescheidenen Raum ein²⁰¹. Die Fachvolkskundler sind denn über das Resultat ihrer Bemühungen erfreut und enttäuscht zugleich²⁰². Die Kultur ländlicher Regionen kam bei den Veranstaltungen der Kantonaltage im *Kleid der Heimat* oder bei speziellen Anlässen wie dem Jodlerfest eher zum Tragen. Insbesondere das Schweizerische Trachtenfest am Tag der Urschweiz wurde als eigentlicher Höhepunkt der Landesausstellung gefeiert²⁰³. Auch kommt beim Griff in den Fundus schweizerischen Wesens der *vaterländischen* Geschichte grössere Bedeutung als der Volkskunde zu. Vor allem Otto Baumbergers monumentales Wandbild (wichtige Momente der Eidgenossenschaft seit 1291) und die grosse Ehrenhalle (150 bedeutende Schweizerinnen und Schweizer) waren als Lehrgänge nationaler Vergangenheit konzipiert²⁰⁴. Dieser Sachverhalt scheint sich zunächst auch ausserhalb der LA zu

bestätigen, wie unten der Blick auf die Popularisierung nationaler Geschichte aufzeigen wird.

Weiter fragt sich, welche Bedeutung den drei oder vier in Zürich ausgestellten Lötschentaler Maskenfiguren und den beiden Gesichtsmasken, über dem monumentalen Gemälde Ernis plazierte²⁰⁵, für den Aufstieg des lokalen Brauches in eine nationale Vorzeigekultur überhaupt zukommen kann. Sind es nicht andere Kräfte, die Werdegang und Sinnaufladung bedingen? Damit verbunden ist auch die Frage nach der Quantifizierbarkeit von Popularisierung. Nun soll nicht der Eindruck erweckt werden, die LA habe den Lötschentaler Masken quasi über Nacht zu landesweiter Bekanntheit verholfen; die LA aber als unbedeutende Schau- stellung von ein paar Maskenfiguren abzuhandeln, wäre eine ebenso krasse Fehleinschätzung. Die Höhenstrasse, emphatisch gefeiertes Herzstück der millionenfach besuchten Ausstellung, blieb in nachhaltiger Erinnerung. Sicher ist aber, dass der Erfolg der Walliser Masken nur durch mehrere favorisierende Faktoren ermöglicht wurde. Auf die Vorarbeiten von wissenschaftlicher Seite wurde bereits verwiesen. Am Ort selbst ist es der nun einsetzende Verkauf von Souvenirmasken, die das Tal bald in jährlich zehntausendfacher Ausführung verlassen und ihrerseits wiederum als Werbeträger wirken werden. Dabei profitiert die Kommerzialisierung von einer touristischen Nachfrage, die in der alpinen Talschaft trotz (oder gerade wegen) des Krieges anhält. Vorlieben der Wissenschaft, wirtschaftliche Interessen der Andenkenindustrie und Auswirkungen des Fremdenverkehrs allein erklären aber noch nicht, weshalb die 32 anderen an der LA präsentierten Maskenfiguren nicht oder nur in Ausnahmefällen so bekannt wurden wie die Lötschentaler – die nicht zufällig im alpinen Raum verortet werden konnten.

*«Aus den ewigen Bergen kommt für die Schweiz die Rettung.»²⁰⁶
Das moralische Reduit*

Zunächst fällt hinsichtlich der Darstellung nationaler Geschichte auf, dass die der Öffentlichkeit vorgestellten «geschichtlichen» Bilder

und Botschaften in ihrer Erscheinung und in ihrem Wortlaut ähnliche Inhalte transportieren wie diejenigen aus der «Volkskultur». Auch für Bräuche und weitere «volkskundliche» Themen gilt in etwa, was Marchal für die Historie festhält:

«Die Funktion des im Traditionsbewusstsein bewahrten Geschichtsbildes ist die der historischen Sinnstiftung, auf die der vielfältig segmentierte Kleinstaat Schweiz, der weder eine Sprach- noch eine Kulturnation ist, als Willensnation angewiesen zu sein scheint. Das schweizerische Selbstverständnis ist somit in hohem Masse durch ein nationalpolitisches Geschichtsbild geprägt. In Zeiten äusserer Bedrohung gewinnt dieses Bild immer wieder an Intensität und Geschlossenheit, verdichtet sich zur nationalen Norm, die nicht so sehr der Gegenwartsanalyse dient, sondern vielmehr der politischen Sammlung um patriotische Integrationssymbole.»²⁰⁷

Der Beitrag der Historiker zugunsten dieser Integrationssymbole war wohl bedeutender als derjenige der Volkskundler.

«Wenn es dem Historiker zu zeigen gelingt, wie tief die Demokratie ihre Wurzeln in helvetisches Erdreich hinabgetrieben hat, wie sehr sie Ausdrucksform schweizerischen Staatsgedankens und Staatswillens darstellt, so glaubt er seinen Teil zur Klärung und Beruhigung der Geister beigetragen zu haben. Mit den Waffen aus dem Arsenal historischer Erkenntnis ist man besser zum Abwehrkampf gerüstet, von der Plattform geschichtlichen Wissens schaut man innerlich gefestigter in die Zukunft»,

hatte Edgar Bonjour, der in Basel lehrende Ordinarius für Schweizergeschichte, 1939 geschrieben²⁰⁸. Andere Historiker publizierten und referierten konkreter über Burgenbruch und Befreiungskriege und verankerten die anti-habsburgische Revolte²⁰⁹, nicht ohne Parallelen zur damaligen Bedrohung zu evozieren, im volkstümlichen Geschichtsbild – eine folgenreiche Form von Geschichtsklitterung, mit der noch die heutige Generation von Historikern kämpft. Selbst Protagonisten wie Bonjour, die einst eine mythifizierte Vergangenheit im Dienste der Geistigen Landesverteidigung verfochten,

gestanden später ein: «Man hat damals, wenn man die alten Schweizer rühmte, den Mund etwas vollgenommen und Proben dessen geliefert, was man mit freier Synthese alles aus der Geschichte herausholen kann.»²¹⁰

Neben den eher offiziell auftretenden Fachhistorikern (Festanstalten, Schulbücher) war auch die im Alltag aufscheinende, popularisierte Fachvolkskunde für die Festigung eines nationalen Selbstbewusstseins wirksam. Hier legten Bräuche und Sitten ein wichtiges Zeugnis davon ab, was «das Schweizerische» der hiesigen Kultur ausmache. Um nun Näheres über den Stellenwert volkskultureller Versatzstücke aussagen zu können, wären z.B. Reaktionen und Meinungen von Besucherinnen und Besuchern der LA, weiterer Festveranstaltungen oder der Leserschaft populärer Schriften zu untersuchen – eine aufwendige und methodisch nicht unproblematische Recherche, die z.B. Befragungen älterer Zeitgenossen oder die Analyse von Leserbriefen beinhaltet und den Rahmen dieser Untersuchung sprengte. Was die populäre Verbreitung der genannten «Bilder» betrifft, erachte ich die Untersuchung von Druckerzeugnissen, die für eine breite Öffentlichkeit gedacht waren, als zuverlässiger als die im Abstand von mehr als 50 Jahren angestellten Interviews. Insbesondere handelt es sich bei der Propagierung von «Volkskultur» nicht um einen exakt quantifizierbaren, sondern bestenfalls um einen im Spiegel der populären Verbreitung ungefähr rekonstruierbaren Vorgang. Die Wissenschaftlichkeit folgender Ausführungen kann sich nicht auf Archivalien als wissenschaftswürdige Quellengattung abstützen, sondern berücksichtigt populäre Druckerzeugnisse, die ihre Aussagekraft dadurch gewinnen, dass «solche Äusserungen, wollen sie überhaupt verstanden werden, schon durch ihre Hinwendung auf eine bestimmte Öffentlichkeit dem jeweils gegebenen Erwartungshorizont entgegenkommen müssen». Auch wenn sie keinen Anspruch auf letzte Allgemeingültigkeit erheben dürfen und mit Gegenbeispielen zu rechnen ist, zeigen sie die Tendenzen an. Sie können «unabhängig von der Aufnahme, die ihnen zu ihrer Zeit zuteil geworden ist, gleichsam als ein Spie-

gel der Vorstellungswelten und Bewusstseinslage ihrer Zeit interpretiert werden», wie Guy Marchal in einer vergleichbaren Ausgangslage schlussfolgert²¹¹.

In Zeitschriften und Heimatbüchern der 1930er und der anschliessenden Kriegsjahre tauchen regelmässig die kräftigen Bergbauern auf, die ein karges und den Gewohnheiten ihrer Ahnen verpflichtetes Dasein fristen. Als Nachfahren der Heldenkrieger hatten sie in entsprechender Montur für heimatümelnde Bildbände zu posieren. Bald wurde eine Vergangenheit beschworen, in der historische Heldentaten und der Hort bodenständigen Volkstums in enge Beziehung gesetzt wurden, bald wurde eine Gegenwart idealisiert, die zum Anschein nur aus schönem Volksleben und gesundem Bauerntum bestand. Die Ideale, die man in ländlichen Gebieten verwirklicht glaubte und der Leserschaft in idyllischen Fotografien präsentierte, wirkten im Kontrast zum artifiziellen städtischen Leben: «Es wachsen die Städte, die Massen zu bergen, die Werte zu häufen, die Gewinne zu steigern. Ihr Dörfer der Heimat, *ihr* bleibt euch treu!» verkündet eine Legende zur bildlichen Gegenüberstellung der wachsenden Agglomeration Zürich und des malerischen Toggenburger Dörfchens Alt St.Johann. «Balsam ist euer Anblick für rastlose Herzen, ihr trauten Häuser am stillen Hang. Und Ruhe liegt über dem Abend der Bauern, hoch über dem Unfrieden der Welt» verkündete der Kommentar zur Aufnahme einer bäuerlichen Streusiedlung ebenfalls im Toggenburg²¹².

Die Suche nach «völkischer Eigenart» wurde in der Schweiz zumindest auf kultureller Ebene bzw. in erzieherischer Absicht auf der Ebene des Konsums von Kultur offensichtlich: «Am Radio und im Konzertsaal wollen wir gute Musik hören. Ist uns das 'innere Ohr' für hohe Musik nicht gegeben, – dann lieber Jodler oder schlichte Volkslieder als den blöden Jazz!», hiess es in einem Buch, das Schweizer Jungbürgern (!) übergeben wurde²¹³. Analog dem Tenor auf nationaler Ebene überhöhte die Heimatliteratur eine lokalspezifische Kultur und stellte die «Modeströmungen» der Städte als «entartet» hin. Zum «Volks-



Walliser Alpen und Maske aus dem Lötschental

Finstere Gewalten herrschten in Fels und Sturm. Dämonen schreckten den Menschen. Aus wilden Fratzen drohte das Grauen.

Abb. 93: «Volkstum» wird als Erbe verstanden, das in eine mythische Zeit zurückreicht und mit dem alpinen Territorium verbunden ist – wie diese Lötschentaler Maske, die 1944 mit anderen Masken in einem populären Bildband erschien.

tum» des Val d'Anniviers schrieb Paul de Chastonay 1939: «Mögen die Eifischer alle Auswüchse der modernen Kultur: sinnekitzelnde Kinos, künstliche Schwimmteiche mit Nacktkultur, Dancings von ihren gesunden Bergen fernhalten, damit wir Schweizer noch an einigen Orten unverdorrene Natur geniessen dürfen.»²¹⁴ Diese Aussagen, in ihrem Tonfall und Inhalt heute kaum mehr geniessbar, gingen, zumindest in harmlosen Fällen, aus einer längeren Idealisierung ländlicher Kultur hervor. Seit dem 19. Jahrhundert hatte sich diese von den elitären Kreisen auf dem Weg über Pfarrer und Lehrer als Mittelpersonen, über Institutionen (Heimatschutz, Trachtenbewegung) und Zeitschriften, selbst Tageszeitungen immer tiefer im «Volk» selbst festgesetzt – der bereits im beginnenden 20. Jahrhundert von Volkskundlern festgestellte (und ebenso gefürchtete) Rücklauf und die Fachdiskussionen um die Reproduktion in der «Volkskultur» waren untrügerische Anzeichen dafür. Auf nationaler wie lokaler Ebene verdichteten sich, wie die weni-

gen Beispiele bereits bescheinigten, die geschichtlichen und volkskundlichen Interpretamente während der Geistigen Landesverteidigung zu ideologischen Versatzstücken, die sich nur graduell von den Phrasen der Propaganda in Nord und Süd unterschieden. Vorausgegangen war eine seit den 1920er Jahren merklich intensivierte Verklärung des Bäuerlichen, welche in Ernst Laur den wohl aktivsten und dem nationalsozialistischen Glaubensgut bedenklich nahestehenden Protagonisten fand²¹⁵. Die geographische Auszählung dieses «heimatlichen Kanons» zeigt eine klare Konzentration auf den alpinen und voralpinen Raum. Als ideologisches Konstrukt wurde hier (ohne dass dieser Begriff m.W. je dafür geprägt wurde) eine Art «moralisches Reduit» geschaffen, das gleichsam Pendant zur militärischen Igelstellung im Alpenraum war.

Um im Falle Deutschlands die Vehemenz des Antisemitismus in der Zwischenkriegszeit zu erklären, wies Herbert Strauss auf die Assoziationen zu anderweitig negativ besetzten Problemfeldern hin. Als Kongruenzpunkte einer allgemeinen Unrast wurden «Angriffe auf den 'Materialismus' in Wirtschaft und Kultur, die 'Unmoralität' des modernen Sexuallebens [...], atonale Musik oder abstrakte Malerei» genannt²¹⁶. Wie die konkreten Beispiele zeigten, waren dies im Falle der Schweiz die Themen, bei denen sich «Alpines» als positives Gegenstück erwies. Auch für ein weiteres Bergtal der Untersuchungsregion wurden, um ein letztes Beispiel anzuführen, zum Tanz aufspielende Handorgel, Klarinette und Hackbrett als «originelle Musik» vorgestellt, die «sich immerhin recht wohl anhören» lässt und «für normale Ohren – verglichen mit dem Getue und Gekreisch eines modernen Jazzband-Orchesters – wie 'Orgelton und Glockenklang'» wirke²¹⁷. In den Reaktionen auf solche Veröffentlichungen dominieren das Lob auf den Patriotismus des Autors und den Wert der örtlichen Kultur, begleitet von der steten Sorge um deren Bewahrung. Zur oben zitierten Schrift – um hier nur ein Beispiel zu nennen – über das Val d'Anniviers hiess es: «Nous retrouvons dans le petit volume [...] avec grand plaisir le même souci de conserver le

souvenir d'anciennes coutumes et de nous faire mieux connaître le 'beau Valais' chanté par le poète.»²¹⁸

Dass ein derart pathetischer Tonfall nicht auch den Spott der Zeitgenossen hervorgerufen hätte, ist trotz der bedrohlichen Lage jener Jahre nicht anzunehmen. Dennoch besetzte das «Volkstum», wie im folgenden das Beispiel der Masken zeigt, in Zeitungen, Zeitschriften und Bildbänden einen wichtigen Platz und wurde durchaus ernst genommen. Eine in hoher Auflage verbreitete Publikation zur Landesausstellung präsentierte der Leserschaft unter anderem Masken aus Lötschen, Graubünden, dem Sargganserland und der Zentralschweiz unter der Überschrift «Der letzte Heidenspuk»; dass dieser «in vorchristlicher Zeit die Beschwörung böser Naturgewalten» bewerkstelligt hätte, untertitelte der populäre Bildband die dazugehörigen Aufnahmen²¹⁹. Ein andermal figurierten die Masken zwischen Charakterköpfen und Trachtenmädchen, stimmungsvollen Berglandschaften und pittoresken Altstadtwinkeln als «chasse infernale», die während der Fastnacht durch das Tal ziehe: «A cette fin, des masques de bois sculptés avec art sont conservés dans toutes les maisons.»²²⁰ Von der direkten Popularisierung einzelner volkscultureller Elemente abgesehen sind diese Publikationen auch als Stimmungsbarometer öffentlichen Empfindens aufschlussreich. Die von ihnen über die «Volkskultur» vermittelte Botschaft einer *schweizerischen Substanz* ist letztlich mit den an der Landi vorgeführten Werten identisch: Harmonisches Nebeneinander verschiedener Sprachen, Konfessionen und Landesteile; Einheit in der Vielfalt, Solidarität; Grossartigkeit der Natur, Einmaligkeit der Kultur, Einzigartigkeit im Herzen Europas.

Nun sind dabei nicht die Auswahl und der Erfolg der Masken das Erstaunlichste, sondern die Rückschlüsse von der *alpinen* Maske auf das Heimatliche. In der Tat ist es nicht auf Anhieb klar, wie die bald als dämonische Fratzen beschriebenen, bald als furchterregende Bande ausgestellten Masken(gestalten) mit anderen «heimatlichen» Versatzstücken harmonieren sollten – deren Qualitäten wohl eher die des Pittoresken, des Lieblichen waren. Zu fragen wäre,



Alpes et pâturages, pays donné aux anciens Suisses. Hommes de race libre, impatients de toute contrainte.

Alpe e pascolo, paesaggio della Svizzera eterna. Stirpi libere, a nessun tiranno soggette.

Abb. 94: «Alp und Weide – Landschaft der alten Schweizer, freien Stammes, keinem Herrn gefügig», lautet die deutsche Legende zu dieser Aufnahme. Sie erinnert an einen Bauern in der Erscheinung von Hodlers Wilhelm Tell und will damit bodenständige Volkskultur alpinen Zuschnitts in Verbindung mit historischer Tiefe zeigen. Aus: Das Heimatbuch (1944).

wie dies Johanna Rolshoven im Falle des Provencebildes vorgeführt hat, nach der symbolischen Bedeutung im Sinne einer gesellschaftlichen Funktion²²¹. Um die Implikationen der zeichenhaft verwendeten Gegenstände zu dechiffrieren, wird man nach deren Aussage auf einer semiotischen Ebene fragen müssen. Auf die Masken übertragen hiesse das einmal: Rein äusserlich konnte eine nunmehr *köstlich unheimliche* Erscheinung mit Akzeptanz rechnen, seit das bisher Abscheuliche als Archaisches eine Überhöhung erfuhr. Formal konnte sich sogar eine Ästhetik des Grotesken etablieren, seit sich Grössen wie Giacometti und Matisse von der primitiven Kunst hatten inspirieren lassen²²² – nicht nur die primitive, auch die europäische Maske wurde nun Gegenstand der Kunst bzw. Volkskunst. Eine zunächst noch elitäre (und inzwischen wissenschaftlich abgesegnete) Wertschätzung des Archaischen trug zur *bricolage* des «Mythos Maske» bei.

Doch liesse sich einwenden, dass dem Gros der Besucherinnen und Besucher der LA der Sinn

für die elitäre Ästhetisierung des Schreckhaften abging und dass die Leserschaft der populären Druckerzeugnisse der Maske nicht den Reiz bürgerlich geprägter Exotik abgewinnen konnte. Dennoch versinnbildlichte, stellvertretend für das Brauchtum, die Maske symbolhaft eine ganze Reihe «innerer» Werte, wie die einschlägigen Texte zeigen. In ihrer Charakterisierung erschien sie kompatibel mit den anerkannten Normen, die die Schweizerinnen und Schweizer seit der Gründung des Bundesstaates in einer Art Wesensverwandtschaft einigen sollten. Masken und Maskenbräuche verkörperten die ursprüngliche, naturnahe Wesensart der Altvordern und gleichzeitig die Traditionstreue seitheriger bis hin zu den heutigen Generationen. Die Vorstellung immerwährender Treue zum Erbe der Väter reihte sich – nachdem den Maskenbräuchen seitens der Universitätsleute Traditionsfestigkeit nicht nur über Jahrhunderte, sondern gleich über Jahrtausende hinweg bestätigt worden war – nahtlos in ein Wertsystem bürgerlicher Prägung. Die Maske wurde, freilich wie andere Objektivationen auch, zum Sinnbild von Eigenschaften wie Beständigkeit und Treue, die als schweizerische Tugenden schlechthin gehandelt wurden. Nochmals hingewiesen sei auf die Betonung des *Uralten*, womit der in ferner Urzeit angesiedelte Ursprung den Brauch gegen die Kritik der Gegenwart immunisierte. Es entstand, in der geistigen Nähe der Archetypen²²³ und dennoch als Eigenheit des eigenen Volkes beansprucht, eine Art *Naturgeschichte der Kultur*, wie Peter Assion es formulierte²²⁴, ein Rückschluss von der Natur auf die Kultur, dem wir in der Lokalliteratur zu den beiden Untersuchungsgebieten bereits begegneten. Geradezu als *Prinzip des Mythos* hat Barthes diese *Verwandlung der Geschichte in Natur* bezeichnet; ein Mechanismus, den Weishaupt am Beispiel des Bauernbildes nachgezeichnet hat²²⁵. Der Aufstieg in die symbolische Kultur der Nation wird nicht zuletzt dadurch verständlich, dass die Heimat dieser ursprünglichen, uralten Maskenbräuche im *alpinen* Raum anzusiedeln ist, ein Raum, der nach Richard Weiss «das seelische Rückgrat der Schweiz» darstellt²²⁶. Allen voran sind es die Konnotationen des Kräftigen und Urwüchsigen, besonders des *Echten*, die den vielzitierten «Zeitgeist» in seinem

Zentrum trafen. Bezeichnenderweise sahen die Besucherinnen und Besucher der LA am *Schandpfahl* des Heimatwerkes *kitschige* Souvenirs angeprangert, während in den heiligen Hallen die Kunst des Volkes zelebriert wurde – auch Masken gehörten zum sakralisierten Kanon *eigener* Kultur und waren zu diesem Zeitpunkt definitiver Bestandteil von «Schweizer Volkskunst», wie schon die Publikation Baud-Bovy (1926) gezeigt hatte.

Die Bedürfnislage, die zur Mobilisierung von Elementen einer bäuerlichen, vorab «alpinen» Kultur in der Form einer «Volkstümelei» mit seither nicht mehr erreichtem Pathos führte, muss nicht allein mit der romantisierenden Perzeption des Ländlichen in Verbindung gebracht werden. Im Urteil von Georg Kreis «ist der helvetische Traditionalismus nur eine nationale Variante des vorherrschenden Zeitgeistes» und hatte «Bedrohungsängsten entgegenzuwirken, die durch die beschleunigte Modernisierung und durch die Weltwirtschaftskrise verstärkt freigesetzt worden waren»²²⁷. Was in den 1930er Jahren als sentimentale Überhöhung «echten Volkstums» kulminierte, wäre demnach als Höhepunkt in einen längeren Prozess der Zivilisationskritik einzureihen²²⁸. Georg Kreis spricht in diesem Zusammenhang von der «Bewältigung der üblichen und zuweilen ebenfalls als bedrohlich empfundenen Modernisierungsprobleme»; Auslöser der idealisierenden oder romantisierenden Gegenwart ist demzufolge nicht eine Blut-und-Boden-Ideologie, sondern eine *Modernisierungsbewältigung*, die im *village suisse* der nationalen Ausstellung in Genf (1896) bereits sichtbaren Ausdruck gefunden hatte²²⁹. Als «eine Reaktion auf die Unsicherheiten der Moderne» sieht auch Allematt das rechte Seeufer der «Landi», das mit der «Industrieschau der modernen Schweiz» auf der gegenüberliegenden Seite des Sees kontrastierte²³⁰ – wobei diese mechanistischen Kompensationsmodelle die Vorgänge letztlich nicht zu erklären vermögen (s.4.4.1).

Ihr inflationärer Gebrauch erfordert, die bereits mehrmals verwendeten Begriffe «Ideologie», «Mythos» und «Symbol» zu überdenken. Die Symbolik, bei der «eine Gesamtheit unterschiedlicher Phänomene (von den Mythen bis zu den Bildern der Sprache, von den religiösen Riten bis zu den Gesten der Höflichkeit) ein und der-

selben Behandlung unterstehen»²³¹, sieht «das Wesen des Symbols in seinem Sinnbildcharakter [...] , d.h. dass durch die äussere Gestalt die unsichtbare Idee ins Bewusstsein gerufen wird»²³². In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die Frage nach einer operationellen und positionellen Bedeutung des Symbols: dessen Verwendung und die damit verknüpften affektiven Eigenschaften²³³. Bezüglich des Mythos erscheint es Historikern wie Roger Sablonier im Hinblick auf das Gründungsbild von 1291

«fraglich, ob wirklich von einem Mythos (im Sinne eines nicht begründungsbedürftigen Bildes von Ursprung) gesprochen werden sollte. Erst recht gilt dies in fast allen anderen Fällen, hat sich in letzter Zeit doch eine auf ganz sonderbare Art typisch schweizerische Form der Mythendiskussion ausgebreitet. Dabei wird zwar häufig von Mythen gesprochen, genannt werden aber schlicht und einfach Ideologien oder ideologische Versatzstücke, zwar häufig staatspolitisch positiv konnotiert, teilweise aber von recht zweifelhafter Herkunft. Ist es nicht so, dass manchmal ganz platte nationalistische, rassistische und militaristische Bilder – der besondere Freiheitsdurst, die berglerische Fremdenscheu, die angeborene Kriegstüchtigkeit – hinter diesen sogenannten «Mythen» stehen?»²³⁴

Nach der Definition Peter Zimas ist Ideologie ein Konstrukt, das mit kurzfristig geschaffenen Werten operieren kann²³⁵. Die ideologisierten oder mythifizierten Agentien aus den Bereichen der Geschichte und Volkskunde zeigen aber, dass die nachhaltige Wirkung dieser Gegenstände gerade auf den seit Generationen internalisierten Stereotypen beruhen dürfte – auch wenn sie durch die zeitgenössische Propaganda ihren spezifischen Akzent erhielten. Deshalb sind im Sinne von Roland Barthes die immer wiederkehrenden Gegenstände des Bäuerlichen oder des Alpinen, in dieser Ära also die Kernpunkte schweizerischen Selbstverständnisses schlechthin, als *Mythen* zu bezeichnen und stellen letztlich Elemente oder Instrumente einer bürgerlichen Ideologie dar. Selbst der Begriff des Mythos, wie ihn die Definitionsbemühungen der An-

thropologen umkreisen, würde auf die volkskundlichen Gegenstände insofern zutreffen, als die Konnotationen des Uralten, ja Urzeitlichen oder Ewigen de facto an die Sphäre des Sakralen, des Übernatürlichen anklingen. Gerade das Beispiel der Fastnacht und der Masken hat (nicht nur in der Geistigen Landesverteidigung und nicht bloss in der Schweiz) gezeigt, wie in einem Kontinuitätsflug über Jahrtausende die Kraft des Archaischen angeblich bis in die Gegenwart wirkt und, wie Konrad Köstlin einmal sagte, damit die eigene Existenz vergoldet²³⁶.

Über die verschiedenen Begriffe (Symbol, ideologisches Versatzstück, Mythos) und die definitorischen Widersprüche hinweg findet eine gesellschaftspolitische Dienstbarmachung des Gegenstandes im Sinne von Roland Barthes statt, ähnlich wie sie Peter Zima für die Verwendung von Mythen in den politischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts feststellte²³⁷. Als Konstruktion zur kollektiven Sinnstiftung verstanden, ist der reale Effekt dieser Mythen ein mehrfacher: Im Kreise der Trägergruppe(n) wirken sie harmonisierend, indem sie z.B. eine (angeblich) gemeinsame Herkunft, gemeinsame Wesensart, charakteristische Vorzüge und gemeinsame Leistungen der Gruppe betonen und daraus Sicherheit in der Bewältigung gegenwärtigen Geschehens und Zuversicht für die Zukunft verleihen. Innerhalb ihres Geltungsbereichs können Interessengegensätze zwischen sozialen Gruppen oder ökonomische Unterschiede zwischen deren Territorien verwischt werden. Folglich werden Mythen und die durch sie geförderte soziale Kohäsion als Kaschierung entlarvt und wird von der Protektion gesellschaftlicher Machtverteilung bzw. der Ungleichheit dieser Verteilung gesprochen. Auch der Mythos Maske kann, wie andere mythisierte Objektivationen der «Volkskultur», unter dem Deckmantel gemeinsamer kultureller Vergangenheit ein aktuelles soziales, wirtschaftliches oder geschlechtsspezifisches Ungleichgewicht verbergen.

Schliesslich – auch davor haben die Kritiker der Insel Schweiz immer wieder gewarnt – führen diese Mythen in eine gegenwartsfremde Isolation, in eine Geisteshaltung, die in Selbst-

genügsamkeit aufgeht, den Blick für die gesellschaftlichen Probleme verwischt und den Erfordernissen der Aktualität gegenüber handlungsunfähig macht²³⁸. Ferner ist hinreichend untersucht, wie dieses «Wir-Gefühl» innerhalb der Trägergruppe nach aussen wirkt: Die Stärkung des sozialen Zusammenhalts im Inneren kann eine Schwächung der Akzeptanz gegenüber jenen zur Folge haben, die sich (z.B. aufgrund ihrer Sprache, Religion oder nationalen Zugehörigkeit) ausserhalb dieser Trägergruppe befinden. Kohäsion als nach innen gerichtete Erscheinung korrespondiert mit Abschottung nach aussen, wobei die (pseudo)geschichtliche Untermauerung von Identität eine territoriale und soziale Grenzziehung verschärft. So wird beispielsweise expressis verbis eine LA gewürdigt, die als «überzeugende[r] Ausdruck eigenen Wertes gelungen, uns selbst zum inneren Halt und nach aussen ein Schild!» sei²³⁹. Dieser ungesunden Isolation waren sich selbst Zeitgenossen und sogar ein Promotor der Geistigen Landesverteidigung bewusst²⁴⁰; sie sollte «in der Situation des Kalten Krieges zu meterdicken Brekzien gefroren»²⁴¹ noch während Jahrzehnten als Rückzug hinter die «Chinesische Mauer» und «Schlaf der Gerechten» für Kritik sorgen²⁴².

So realitätsverzerrend exogene Mythen z.B. als folkloristische Fremdbilder auf eine regionale Ebene zurückstrahlten, so kritiklos wurden sie doch am Orte selbst rezipiert, wie Marie Claude Morand am Beispiel der Malerei für die Zwischenkriegsjahre belegt (s. Kap. 4.3). Im Einzelfall jedoch ist es schwierig zu beantworten, welche Bedeutung etwa die Kantone ihrer Teilnahme an Anlässen wie der LA beizumessen und welche Wirkung von solchen Auftritten und den dabei symbolhaft aufscheinenden Gegenständen auf das Selbstbewusstsein der Dargestellten ausging. Für das Selbstwertgefühl der Untersuchungsregion spielen, vergleichbar mit dem Tessin, auch die geographische Lage und die verkehrsmässige Anbindung eine Rolle. Der Kanton Wallis liegt geographisch am Rande des Staatsgebildes und die Verkehrsverbindungen nach dem Zentrum sind bis heute auf wenige Möglichkeiten eingeschränkt. Der 1913 eröffnete Lötschbergtunnel stellt, abge-

sehen von der Route über den Genfersee, den Pässen am Rhonegletscher und dem Furkatunnel, noch jetzt die einzig direkte Verbindung ins Schweizer Mittelland dar – wie die Walliser nicht müde werden zu betonen, wenn von aussen Subventionen erreicht oder Modernisierungen im Inneren legitimiert werden sollen. Dennoch wird das deutschschweizerische Kerngebiet aus der Perspektive der Peripherie von der Oberwalliser Bevölkerung als *Ausserschweiz* bezeichnet, in einer Selbstverständlichkeit, die auf grosses Selbstvertrauen verweist. Es fragt sich jedoch, ob hier (und in der gängigen sprachlichen Stigmatisierung der *Ausserschweizer* als *Grüezini*) nicht im Gegenteil eine Abwehr sichtbar wird, die einem Gefühl der Benachteiligung und damit einer Abwehr entspringt. Selbst Landsleute gestehen heute unverblümt:

«Bis in die Nachkriegsjahre hinein fühlten sich viele Walliserinnen und Walliser als *Schweizer zweiter Klasse*. Mit Grund: Unsere Väter waren vor den Italienern die Saisoniers in den Baubaracken der deutschen Schweiz und holten sich als Mineure im Vortrieb beim Bau der grossen Mauern und deren Stollen die silikosen Lungen, von denen es versicherungsseitig lange Zeit hiess, sie kämen vom Trinken. Unsere Mütter verdienten als Haushaltilhilfen in den Herrschaftshäusern oder in gastgewerblichen Betrieben das Brot jener Zeiten, ...»²⁴³.

In der Verfestigung der Klischees des *Vieux Pays* aber war in der wirtschaftlich und politisch dominierenden «Ausserschweiz», die das Land an der Rhone und seine ärmlichen Verhältnisse als geradezu mittelalterliche wahrnahm, Anerkennung zu gewinnen. Armut wurde, wie die Reiseliteratur zeigte, von Aussenstehenden als Tugend glorifiziert. Die Bildbände und illustrierten Wochenzeitschriften der 1920er und 1930er Jahre präsentierten im wesentlichen das Wallis der waghalsigen Wasserleitungen, der malerischen Trachten, der hehren Gebirge, gelegentlich schon wilden Masken, sicher der arbeitsamen, armen, genügsamen und frommen Bevölkerung. Wie die noch fassbaren Aussagen und Aktivitäten der Mittelspersonen (Pfarrer, Lehrer) und die Momente der Selbstdarstellung (z.B.

Walliser Herbstfest in Zürich 1921) zeigen, wurden solche Zuschreibungen übernommen und dürfen bei einer örtlichen Elite bereits als internalisiert angesehen werden. Dies war, ohne die Möglichkeit der Kompensierung auszuschliessen, sicher auch auf ganz pragmatische und verhaltensökonomische Gründe zurückzuführen: Diese Fremdbilder waren unproblematisch vorzuführende, attraktive, leicht als «walliserisch» erkennbare und seitens der Adressaten akzeptierte Objektivationen, die um so leichter einheimische Akzeptanz erfuhren, als sie den endogenen Wertkategorien (Arbeitsethos, Religiosität, Körperkraft) weitgehend entsprachen. Nun ging es an der LA jedoch nicht um eine Darstellung oder Selbstdarstellung des Kantons Wallis, sondern um eine (vor)geschichtliche Verankerung schweizerischen «Volkstums», die ohne regionale Mitsprache entschieden wurde. Die Lötschentaler Masken bildeten nur einen kleinen, freilich einen hochgerühmten Teil der 36 Figuren. Und erst nachdem die Fastnachtlarven des Seitentales auf einer nationalen Ausstellung zu sehen waren, avancierten sie auf kantonaler Ebene in das Repertoire der Stellvertreterobjekte.

Résumé

Wenn für die zweite Hälfte des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts die patriotische Nutzniessung von «Volkskultur» vielleicht noch hinter einer touristischen zurückstehen dürfte, wird ihr Beitrag zur nationalen Identitätsfindung spätestens in der Zwischenkriegszeit evident. Unter den vielen «heimattümelnden» Veranstaltungen, so die heutige Sicht, aufgrund privater Initiativen, aber auch zunehmend aufgrund staatlich beauftragter Kulturpolitik ist die Schweizerische Landesausstellung (LA) von 1939 mit Abstand die grösste und die bedeutendste. In der Ära der Geistigen Landesverteidigung fällt der «Landi» für die Mobilisierung des nationalen Selbstbewusstseins eine hervorragende, ja die zentralste Stellung zu²⁴⁴. Bereits in der Vorbereitungsphase wird jedoch klar, dass der «Volkskultur» seitens der Organisatoren kaum eine Rolle zugeordnet ist:

«Als LA-Direktor Meili mit seiner Architektenequipe zur Planung schritt, galt es als ausgemacht, dass die Landesausstellung 1939 sowohl im Hinblick auf den Baustil als auch in bezug auf die darzustellenden Gegenstände ein modernes Gepräge erhalten sollte. Mit anderen Worten: Die Zürcher Schau war vornehmlich als Kundgebung wirtschaftlichen Leistungswillens in schwieriger Konjunkturlage entworfen worden.»²⁴⁵

Erst als die Ausstellungsmacher «und mit ihnen das ganze Schweizervolk», wie W. Möckli weiter ausführt, von den Ereignissen überrollt werden (Anschluss Österreichs, Besetzung der Tschechei), kommt der «Landi» eine ganz andere Funktion als die einer Warenmesse zu. Nachdem die Vorstellungen der Fachvolkskundler von einer umfassenden Darstellung des «Volkstums» in thematischer Breite und historischer Tiefe 1937 noch mit den euphorischen Visionen einer Wirtschaftsausstellung kollidierten, erfüllen die Objektivationen aus Geschichte und Volkskultur 1939 eine zentrale affirmative Rolle. Nicht nur die militärische Bedrohung, auch die vorangegangene wirtschaftliche Krisenzeit und der seit dem Ersten Weltkrieg deutlich spürbare kulturelle und soziale Wandel²⁴⁶ zeichnen für die «Kulturmüdigkeit» und in der Folge für die «Bodenromantik» (Möckli) der 1920er und besonders der 1930er Jahre verantwortlich. Dies äussert sich auf unterschiedlichsten Ebenen, vom Aufschwung des Trachtenwesens (Schweizerische Trachtenvereinigung, 1926) bis hin zur Gründung der Bauern-, Gewerbe- und Bürgerpartei (BGB, 1926) und gipfelt in den Äusserungen eines Ernst Laur («Schweizerart ist Bauernart») oder selbst eines C.G. Jung:

«Seit alten Zeiten ist das der Schweiz zugehörige astrologische Zodion entweder das der Jungfrau oder das des Stieres; beides sind sogenannte Erdzeichen, ein untrüglicher Hinweis darauf, dass schon den alten Astrologen der chthonische Charakter der Schweizer nicht entgangen war. Aus der Erdgebundenheit des Schweizlers gehen sozusagen alle seine guten und schlechten Eigenschaften hervor, ...»²⁴⁷.

Diese Strömung mit multifaktoriellen Ursachen mündet beim Ausbruch des Zweiten Weltkrieges in eine derartige Betonung des Schweizeri-

schen und in eine Rückbesinnung auf Eigenes, dass weite Teile der Bevölkerung in den Zustand «autarkistischer Selbstgenügsamkeit» versetzt werden²⁴⁸. So ist 1939 der «kulturelle Basis-konsens» (Altermatt) bei der Eröffnung der LA so weit entwickelt, dass auf die Ausstellung in Zürich landesweit mit sofortiger Begeisterung reagiert wird. Zumindest tendenziell trifft in dieser Situation auch für die Schweiz die Feststellung zu, dass der Zusammenhalt in einer ideologischen Gruppierung (und folglich auch deren Abschottung nach aussen) dort am intensivsten ist, «wo der Kampf für eine Nationalkultur von einer militanten Ideologie überlagert wird»²⁴⁹. Willen zur Selbstbehauptung demonstrieren die Behörden nicht nur durch den vorsorglichen Aufbau der kriegswirtschaftlichen Einrichtungen und durch die Versicherung einer militärischen Abwehr, sondern auch durch eine aktive Kulturpolitik im Sinne einer moralischen Aufrüstung. Ihre Inhalte finden bei der Bevölkerung weitgehende Zustimmung. Die Beurteilung damaligen Verhaltens und damaliger Vorstellungen schwankt zwischen Rehabilitation und Anklage. In unserem Zusammenhang ging es lediglich um den Kontext und die Rolle der aus Geschichte und Volkskultur instrumentalisierten Versatzstücke.

Objektivierungen aus der «Volkskultur», darunter auch Masken, standen an der Landesausstellung im Dienste einer historischen bzw. prähistorischen Verankerung nationaler Eigenständigkeit:

«Ich erinnere daran, dass die Ahnenrevue auf der Höhenstrasse bei Divico anhub. Die Schöpfer der Abteilung Landwirtschaft griffen in die Steinzeit zurück, als sie die Entwicklung des schweizerischen Bauernhauses darstellten. Wer die Ausstellungshalle des Bundes für Naturschutz betrat, wurde sogar in den Miozän zurückgetragen. Wiederum bis in die Steinzeit zurück wurde die Entwicklung der schweizerischen Wirtschaft in der Abteilung Industrie verfolgt.»²⁵⁰

Nicht nur an der Landesausstellung selbst, sondern vielmehr in den populären Bildbänden und illustrierten Zeitschriften standen Masken und Maskenbräuche mit einem Traditionsstrang von

Jahrtausenden für Reinheit der Kultur, für Überlieferungstreue der Kulturträger und damit für Standfestigkeit gegen äussere Einflüsse. Sie transportierten, über die Eindrücke von Naturverbundenheit und Echtheit hinaus, Konnotationen, die sich in einen allgemeinen Widerstandswillen integrieren liessen. In dieser Volkstümelei wurde Bäueraliches, besonders (Vor)«Alpines» derart ideologisch verbrämt, dass sich in Analogie zur militärischen Rückzugsstellung auf den Alpenraum der Eindruck eines moralischen Reduits erhebt. Die alpine Herkunft der Lötschentaler Masken trug – zusammen mit den durch sie symbolhaft vertretenen Eigenschaften, ihrer äusserlichen Attraktivität (groteske, archaische Masken) und den wissenschaftlichen Zuschreibungen – wesentlich dazu bei, dass sie grössere Bekanntheit als alle anderen Maskenfiguren erlangen sollten.

Wir haben die Schnittstelle zwischen lokalem Kulturgut (noch nicht lokaler Identität!) und nationaler Identität abgetastet und sind auf das promotorische Wirken der wissenschaftlichen Volkskunde in der Person Karl Meulis gestossen; ein unerwartetes Resultat, was das Management von Symbolen für eine nationale Ausstellung betrifft. Dies heisst nicht, dass die Vorliebe eines einzigen Forschers ein nationales Symbol zu lancieren vermochte – sie forcierte es aber. Zu Recht erhebt sich die Frage nach einer ebenso bedeutsamen Schnittstelle, nämlich derjenigen zwischen Karl Meuli und dem «Volk», bzw. den an der LA ausgestellten Masken und den Besucherinnen und Besuchern dieser Ausstellung. Die Präsenz einiger Masken an der LA soll nicht überbewertet werden; der «lebendigste Rest uralten heidnischen Kultbrauchs» wurde in erster Linie über die erwähnten Medien rezipiert. Für das Bekanntwerden der Lötschentaler Masken war die Landi insofern bedeutend, als diese hier erstmals in einem offiziellen Kontext zu einem der Elemente nationaler kultureller Vergangenheit aufstiegen und einem Publikum von zehn Millionen – für damalige Verhältnisse ein Rekord – vorgestellt wurden. Seither war eine repräsentative Darstellung schweizerischen «Brauchtums» oder schweizerischer «Volkskunst» ohne diese Fastnachtmasken nicht mehr denkbar.

«Es könnte ja doch sein, dass sich in der scheinbar frei flotterenden Sinnlichkeit heutiger Feste die gegenwärtige – soll heissen: eine der Gegenwart angemessene – Sinngabe verbirgt. Ich will versuchen, dies in einem Bild zu verdeutlichen. Für die Feiern und Feste des 19. Jh. und bis weit ins 20. Jh. hinein hatten Fahnen und Standarten eine besondere Bedeutung: Sie waren die unmittelbar sprechenden Symbole einer Bekenntnisidentität. Auch bei heutigen Festen wehen Fahnen. Aber in vielen Fällen sind sie weder einheitlich noch Bekenntnisse abfordernd, sondern international und bunt, ein fröhliches Farbenspiel. Wie Folklore – vom ursprünglichen Anspruch her das Eigenste, Autochthone – inzwischen eine Wendung ins Internationale genommen hat, so dass Walter Heim von 'mondialer Folklore' sprechen konnte, so sind auch andere Identitätssignale mondialisiert. Sind sie deshalb sinnlos? Es könnte sein, dass nur das Beharren auf überholten Positionen die Sinnlosigkeit registriert, dass es den eigentlichen Sinn einer freieren, scheinbar sinnlosen Identitätssuche verfehlt.»

Bausinger, Hermann: «Ein Abwerfen der grossen Last...» Gedanken zur städtischen Festkultur. In: Hugger, Paul (Hg.): Stadt und Fest. Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur. Unterägeri/Stuttgart 1987, S.251-267, hier S.261f.

4.4.3 «Das offizielle Geburtstagsfest der Eidgenossenschaft» in Brunnen 1991

Die Vorgeschichte

Über die übliche Kritik an einer nationalen Festveranstaltung und über die Diskussionen um die Festvarianten hinaus ereigneten sich im Vorfeld der 700-Jahrfeier der Eidgenossenschaft (1291-1991) einige Dinge, die der Festfreude nachhaltig Abbruch tun sollten. An folgende Ereignisse sei kurz erinnert:

Bereits die Zentenarfeier von Sempach hatte 1986 in der Öffentlichkeit zu einer Diskussion um die «liebgewonnenen» Helden, allen voran Winkelried, geführt. Die gegensätzlichen Auffassungen wurden in den Festansprachen und in den Medien leidenschaftlich vertreten und liessen selbst die alte Streitfrage um die Historizität Wilhelm Tells aufleben. Die unterschiedlichen Resultate von Volksabstimmungen (über die Lan-

desverteidigung, die Verkehrs- und Energiepolitik) legten in diesen Jahren den vielzitierten «Graben» zwischen deutsch und welsch, Stadt- und Landkantonen, zwischen «Staat» und «Bevölkerung» offen²⁵¹. 1989/1990 erschütterte die Verwicklung von Elisabeth Kopp bzw. ihres Gatten in «unlautere Geschäfte» und schliesslich der Rücktritt der Bundesrätin das Vertrauen weiter Kreise in die Regierung. In ähnlicher Weise weitete sich die sogenannte Fichenaffäre (Akten des Staatsschutzes) zu einem landesweiten Skandal aus («Schnüffelstaat»). Für die Ablehnung grossangelegter Festlichkeiten zur 700-Jahrfeier wurden immer wieder die eben genannten Gründe angeführt. Generell war vom «Zerfall des Gemeinsinns» und vom «Misstrauen der Bürger gegenüber Behörden und Institutionen» die Rede, die (wie auch die Kirche und andere Institutionen) an Glaubwürdigkeit verloren hätten. Immer grössere Bevölkerungskreise, so der Grundtenor der Literatur zur 700-Jahrfeier, trauten den politischen Entscheidungsträgern weder Lösungen auf der Faktenebene noch die Vermittlung emotionaler Inhalte zu. Analysen dieser Art waren schon Jahre zuvor dadurch bestätigt worden, dass beispielsweise die im Bereich Umweltschutz engagierten Kreise ihre Aktivitäten auf eine regionale Ebene konzentrierten oder sich auf einer supranationalen Ebene einsetzten²⁵².

Weite Teile der Bevölkerung befanden sich, wenn auch aus gegensätzlichen Gründen, zu Äusserungen des Nationalen oder zu kostspieligen Festveranstaltungen in einer *kritischen Distanz* oder nahmen die Vorbereitungen wie die Veranstaltungen mit *Desinteresse* zur Kenntnis. Kunstschaffende und Intellektuelle hatten einen Boykott der CH 91 ausgerufen²⁵³. Im wissenschaftlichen Bereich mussten in erster Linie die Historiker erfahren, wie wenig ihr Beitrag, der die Feststimmung ernüchtern hätte, gefragt war. «Die historischen Tatsachen werden ignoriert, rhetorisch überspielt und unter dem Abfallberg des Festrummels begraben», resümierte Werner Meyer nicht zu Unrecht²⁵⁴. Der Projektwirrwarr zum Jubiläum war als Wolkenschieberei unter Beschuss geraten²⁵⁵, und nach medialem Mehrfrontenkrieg erlitten die dezentralen Ausstellungs-

projekte in der Innerschweiz per Volksabstimmung mehrfach Niederlagen. Auch wenn die vom Bundesrat eingesetzte «groupe de réflexion» anstelle der gescheiterten «CH 91» das allgemein akzeptierte Konzept einer Festtrilogie vorstellte und auch realisierte²⁵⁶, konnte die Lage ohne Übertreibung wie folgt resümiert werden: «In einer plurikulturalen, keinem einheitlichen Wert- und Normensystem mehr verbundenen Gesellschaft wie der Schweiz der Gegenwart kann es – davon zeugen die Kontroversen um die CH 91 – kaum mehr gesamtgesellschaftlich integrierende Anlässe geben.»²⁵⁷ Gerade der bemüht positive Grundton der offiziellen Retrospektive auf die Jubiläumsveranstaltungen²⁵⁸ offenbart, wie zutreffend solche Charakterisierungen sind.

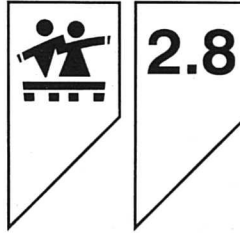
Von einem Anlass unter vielen...

Das gegenüber den ursprünglichen Plänen redimensionierte «Herzstück der Jubiläumsfeierlichkeiten» (Bundespräsident Flavio Cotti) fand vom 2.-4. August 1991 in Brunnen am Vierwaldstättersee statt. Der als «Volksfest» bezeichnete Anlass zeigte im Verlauf dreier Tage 39 Bräuche²⁵⁹, die mit 4500 Mitwirkenden aus allen Landesteilen «original durchgespielt» wurden (Fernsehkomentar). «Die bedeutendsten und faszinierendsten Bräuche aus allen Landesteilen kommen mit ihrer Pracht hierher», warb ein Veranstaltungsprospekt. Es sollte sich um das grösste Brauchtumsspektakel handeln, das die Schweiz je erlebt hatte. Es bot insofern Neues, als die Bräuche nicht nur in einem einmaligen Umzug vor den Zuschauenden defilierten, sondern in Brunnen während dreier Tage alternierend an neun Plätzen vorgeführt wurden (vgl. Abb. 95). Im Programm figurierten weiter Veranstaltungen mit Jazz, Country oder «Volksmusik», Festwirtschaften und Bootsfahrten für das Publikum (durch die Armee). Anschliessend an den grossen Umzug vom Samstag wurde der Zürcher «Böögg» (Strohpopanz) um 18 Uhr (zur «Originalzeit», wie viele andere Bräuche auch) verbrannt. Abends fand ein Umzug der Nacht-

bräuche statt, schliesslich ein Nacht-Korso auf dem See mit Feuerwerk zur Ouverture von Rossinis Tell, im Programm als «Pyromanisches Ballet» angekündigt. Für die Aufbau- und Vorbereitungsarbeiten, z.B. des *Botta-Zeltes*, wurde der Armee gedankt. Ferner wiesen die Festprogramme auf ein reiches Freizeitangebot in der Umgebung, darunter auch den Weg der Schweiz, erbaut unter Mithilfe der Armee.

Zur Beantwortung der Frage, was sich realiter abspielte und was dabei Darstellende und Zuschauende empfanden, mag das nun folgende Exkursionsprotokoll dienen: Gegensätzliche Meinungen waren bereits zum ersten Brauchauftritt zu vernehmen, der Tagwache mit der Solothurner «Chesslete». Einer der Zuschauer berichtete von einem stimmungslosen Auftritt ohne jede «Atmosphäre», von spärlichem Publikum, das vorwiegend aus *Bierleichen* (sic) bestanden habe. Eine Besucherin wehrte energisch ab: Eine tolle Stimmung habe geherrscht! Widersprüche, die auch weitere Gespräche kennzeichneten und bei denen wir es bewenden lassen müssen, zumal die Möglichkeit einer repräsentativen Umfrage nicht gegeben war. Ein ebenso disparates Bild wie die Meinungen zeichneten die Brauchdarbietungen selbst. Die Darstellerinnen des sogenannten «Meitlisunntig» von Fahrwangen / Meisterschwanden standen sichtlich verloren in Brunnens Strassen und hielten nach Männern Ausschau, die sich einfangen und in den grossen Netzen herumtragen und hochwerfen lassen wollten. Erst nach längerem Bitten und einigen Erklärungen liess sich gelegentlich einer dazu bewegen, im Netz Platz zu nehmen. Aus seinem gewohnten Umfeld herausseziert, konnte dieser Brauch nur mit einiger Mühe «original durchgespielt» werden. Die Umgebung bestand hier aus Zuschauern, nicht aus Teilnehmern; die Regeln der Interaktion, auf die dieser Brauch angewiesen ist, blieben den *Schaulustigen* ein Buch mit sieben Siegeln. So spielte sich letztlich nicht der Brauch ab, sondern eine fragmentarische Vorstellung wurde durchgeführt, eine visuelle Hülle, je nach Brauch mit etwaiger akustischer Untermalung. Doch geht es hier nicht um die überholte Frage nach Echtem oder Unechtem, wie sie in den Anfängen der

Präsentation Brauchtum



Freitag, 2. August 1991

Ganzes Festgelände (Dorf)

04.30 bis 06.00 Uhr Chesslete Solothurn

Waldstätterquai

07.00 bis 08.00 Uhr Eröffnung Volksfest Brunnen

Theresienkirche Brunnen

22.00 bis 23.00 Uhr Sternsingen Wettingen

Schauplatz 1 (Bellevue)

11.00 bis 13.00 Uhr Meitlisunntig Fahrwangen/Meisterschwanden
13.00 bis 14.00 Uhr Basler Fasnacht (Delegation)
15.00 bis 16.00 Uhr Jugendfest Basel/Vogel Gryff
16.00 bis 17.00 Uhr L'Escalade Genf
17.00 bis 18.00 Uhr Chalanda Marz Engadin
18.00 bis 19.00 Uhr L'Escalade Genf
19.00 bis 20.00 Uhr Meitlisunntig Fahrwangen/Meisterschwanden
20.00 bis 21.00 Uhr Pfingschtsprüzlig Sulz
21.00 bis 22.00 Uhr Kläuse Kaltbrunn

Schauplatz 2 (Eden)

10.00 bis 11.00 Uhr Nüssler Schwyz
11.00 bis 13.00 Uhr Meitlisunntig Fahrwangen/Meisterschwanden
13.00 bis 14.00 Uhr Basler Fasnacht (Delegation)
15.00 bis 16.00 Uhr Jugendfest Basel/Vogel Gryff
16.00 bis 17.00 Uhr Chalanda Marz Engadin
18.00 bis 20.00 Uhr Basler Fasnacht (Delegation)
20.00 bis 21.00 Uhr Pfingschtsprüzlig Sulz
21.00 bis 22.00 Uhr Kläuse Kaltbrunn

Schauplatz 3 (Metropol/Schmid)

11.00 bis 13.00 Uhr Meitlisunntig Fahrwangen/Meisterschwanden
13.00 bis 14.00 Uhr Basler Fasnacht (Delegation)
15.00 bis 16.00 Uhr Jugendfest Basel/Vogel Gryff
16.00 bis 17.00 Uhr Chalanda Marz Engadin
19.00 bis 20.00 Uhr Meitlisunntig Fahrwangen/Meisterschwanden
20.00 bis 21.00 Uhr Pfingschtsprüzlig Sulz
Silvesterkläuse Urnäsch
21.00 bis 22.00 Uhr Kläuse Kaltbrunn

Schauplatz 4 (Waldstätterhof)

10.00 bis 11.00 Uhr Nüssler Schwyz
11.00 bis 13.00 Uhr Meitlisunntig Fahrwangen/Meisterschwanden
13.00 bis 14.00 Uhr Röllelibutzen Altstätten
14.00 bis 15.00 Uhr Basler Fasnacht (Delegation)
15.00 bis 16.00 Uhr Jugendfest Basel/Vogel Gryff
16.00 bis 17.00 Uhr L'Escalade Genf
17.00 bis 18.00 Uhr Chalanda Marz Engadin
18.00 bis 20.00 Uhr Basler Fasnacht (Delegation)
20.00 bis 21.00 Uhr Pfingschtsprüzlig Sulz
Silvesterkläuse Urnäsch
21.00 bis 22.00 Uhr Kläuse Kaltbrunn

Schauplatz 5 (Föhnhafen)

14.00 bis 15.00 Uhr Basler Fasnacht (Delegation)
15.00 bis 16.00 Uhr Röllelibutzen Altstätten
16.00 bis 17.00 Uhr Chalanda Marz Engadin
18.00 bis 19.00 Uhr L'Escalade Genf
20.00 bis 21.00 Uhr Pfingschtsprüzlig
Silvesterkläuse Urnäsch
21.00 bis 22.00 Uhr Kläuse Kaltbrunn
Röllelibutzen Altstätten

Schauplatz 6 (Schiltenüni/Dorfzentrum)

10.00 bis 11.00 Uhr Nüssler Schwyz
11.00 bis 13.00 Uhr Meitlisunntig Fahrwangen/Meisterschwanden
13.00 bis 14.00 Uhr Röllelibutzen Altstätten
14.00 bis 15.00 Uhr Basler Fasnacht (Delegation)
15.00 bis 17.00 Uhr Gansabhauet Sursee
17.00 bis 18.00 Uhr Chalanda Marz Engadin
18.00 bis 20.00 Uhr Basler Fasnacht (Delegation)
20.00 bis 21.00 Uhr Röllelibutzen
Silvesterkläuse Urnäsch
21.00 bis 22.00 Uhr Kläuse Kaltbrunn
Chröpfelimeh-Singen Zug
22.00 bis 23.00 Uhr Sternsingen Wettingen

Schauplatz 7 (Des Alpes, Hafenstrasse)

11.00 bis 12.00 Uhr Eierleset Ettingen
14.00 bis 20.00 Uhr Nagelschmitte Sulz
15.00 bis 16.00 Uhr Eierleset Ettingen
17.00 bis 18.00 Uhr Chalanda Marz Engadin

Schauplatz 8 (Aeskulap-Park)

10.00 bis 18.00 Uhr Brächete Zäziwil

Schauplatz 9 (Kreuzplatz)

09.00 bis 22.00 Uhr Risottata Tessin
21.00 bis 22.00 Uhr Lichterschwemmen Islikon
(Leewasserbrücke)

Abb.95: Fahrplan zu den Brauchvorführungen am Volksfest in Brunnen 1991, an dem «Schweizerisches» aus allen Landesteilen gezeigt wurde. Festführer zum Volksfest in Brunnen 2.-4. August 1991.

Folklorismuskritik auftauchte, sondern darum, mit welcher gesellschaftspolitischen Botschaft solche «Darbietungen» verknüpft werden.

Zunächst ist zum Geschehen selbst zu bemerken, dass die Mehrheit der Bräuche erfolgreicher als der eben genannte vorgeführt wurde. Das

Beispiel Lötschental zeigt, wie die Maskenfiguren mit überdurchschnittlicher Bekanntheit rechnen konnten; auch hatten die Zuschauer lediglich für eine feste Umarmung durch die Maskierten herzuhalten. Infolge des unpartizipativen Ablaufs, der Zuschauende höchstens in die «Opferrolle» dräng-

Bisher grösstes Brauchtumstreffen der Schweiz

Tschäggättä am Fest der Eidgenossenschaft

eing.) Wenn die Eidgenossenschaft anfangs August ihren grossen Geburtstag feiert, dann sind auch Brauchtumsvertreter aus unserer Region mit dabei. Die Lötschentaler Roitschäggättä sind nach Brunnen eingeladen worden, wo sich am Wochenende vom 2. bis 4. August 1991 die 39 bedeutendsten Bräuche der Schweiz am «Volksfest» der Eidgenossenschaft treffen werden. Ein Brauchtumstreffen mit rund 4300 Mitwirkenden und einer derart umfassenden Präsentation hat es in der Schweiz überhaupt noch nie gegeben.

Es brauchte schon das Jubiläumsjahr 1991, bis sich die grossen und bekanntesten Bräuche der Schweiz über die Jahreszeiten und alle Grenzen hinweg einmal zusammengefunden haben. Nun ist es soweit: Auf das Fest-Wochenende nach der Bundesfeier haben sich 39 Brauchtumsgruppen und 8 ausgewiesene Musikkorps der Schweiz verabredet. Man trifft sich in Brunnen, wo im Auftrage des Bundes das Fest der Eidgenossenschaft mit einem grossen Volksfest durchgeführt wird.

Alle Bekannten mit dabei

In Brunnen vertreten sind alle grossen Bräuche. Die Basler Fastnacht ist mit einer Delegation anwesend, das Zürcher Sechselfäuten, die «Escalade» aus Genf, die Räbechilbi von Richterswil, das Winzerfest von Neuenburg, der Fritschli aus Luzern, der Gansabhauet Sursee, Chalandamarz aus dem Engadin, die Tessiner Risottata oder die Urnäsker Silvesterkläuse. Daneben auch viele Bräuche, die ebenso faszinierend sind, aber weniger Aufsehen machen: etwa der Maibär von Bad Ragaz, die Nachtrichjer aus Fiesch, die Harderpotschete aus Interlaken oder die Kaltbrunner Kläuse.

Aufgeteilt in die vier Jahreszeiten, formieren sich diese rund 4300 Mitwirkenden dann zu ei-

nem Umzug, der am Samstag, dem 3. August, stattfinden wird. Abends zieht ein Nachtkorso mit den Nacht-, Licht- und Feuerbräuchen vorbei. Teils sogar auf dem See. Während an beiden Abenden ein grosses Jubiläums-Feuerwerk zu Rossinis «Wilhelm Tell» gezündet wird.

Laufend Präsentationen

Faszinierend ist besonders auch, dass all diese Brauchtumsgruppen sich zwei Tage lang in Brunnen präsentieren werden. Der Zürcher Böög wird über seinem Feuerstoss verbrannt, der Gansabhauet Sursee wird live durchgeführt, die Schlitteda aus dem Engadin fährt auf Rollen statt Kufen durch das sommerliche Brunnen, und die

Basler Cliquen wie die Solothurner Chesslete sorgen zweimal sogar für eine echte Tagwache. Falls überhaupt jemand schläft; denn das Fest dauert rund um die Uhr drei Tage und zwei Nächte lang. Ganz Brunnen wird für diese Zeit verkehrsfrei gemacht.

Botta-Zelt als Schaubühne

Daneben läuft ein Unterhaltungsprogramm der verschiedensten Sparten mit Stars aus der schweizerischen Folklore-, Jazz-, Country- und Unterhaltungsszene. Unter anderem auch im Botta-Zelt, das für die ganze Dauer der Festlichkeiten in Brunnen stationiert ist und als Attraktion besucht werden kann.



Die Lötschentaler Roitschäggättä werden am Fest der Eidgenossenschaft teilnehmen.

te, gehörte das (zudem optisch attraktive) Maskenlaufen zu den problemlos durchführbaren Bräuchen. Ohne Umstände liessen sich während des Umzuges auch die gewohnten Drohgebärden, das Lärmen mit den Treicheln und die «wilden» Sprünge vollführen – bis man unter der Sonne eines heissen Augustnachmittages eine ruhigere Gangart anschlug... Doch abgesehen von der Jahreszeit spielte sich der Auftritt fast wie gewohnt ab. Selbst beim Kostümieren vor dem Umzug erinnerten die Gestik, die Neckereien unter den Teilnehmern und die lautstarke Rockmusik an dieselben Kraftäusserungen, wie sie die Vorbereitungen zum Maskenlaufen im Tal prägen²⁶⁰. «Hinad ischt Friinacht», «Miär machän äs Fäscht», waren weitere (mir als Bekanntem) offen geäusserte Gründe für die Reise nach Brunnen. Einen anderen Sinn, so zumindest auf meine Frage hin, sah ein Basler Fastnächter in seiner Teilnahme: «An und für sich isch es e heisse Lauf», hier und mitten im Sommer Fastnacht zu machen. Und: «Es isch no schwierig gsi, gnueg Lütt zämme z kriege. Mi hän si dehei ganz komisch agluegt: 'Was? Du!' Aber me mues au über si Schatte könne springe. Für d 700-Joorfir, do han ich mir gseit, das machi, us Überzügig! Aber e Huffe hän gar nid welle und hän 'Neil' gseit. D Fasnacht sig eimol im Joor drei Täg und denn isch fettig!»

Bis der Patriotismus den (Brauch)puritanismus, so zumindest die bereitgehaltenen Antworten, zu überwinden vermochte, galt es auch andernorts einige Hürden zu nehmen. Ein kostümierter Weibel der «Zunft Heini von Uri» aus Sursee erzählte, an der Olma in St.Gallen und bei ähnlichen Gelegenheiten habe man den Gansabhauet nur umzugsmässig vorgeführt und die mitgeführte Gans sei aus Plastik gewesen. Es sei absolut einmalig und werde es auch bleiben, dass der Brauch auswärts *richtig* abgehalten werde. Freilich würden zusammen mit den üblichen Beschwerden der Tierschützer nun vermehrt Anfragen für auswärtige Aufführungen eintreffen. «Aber das werden wir ablehnen», verkündete der Weibel nicht ohne Stolz. Stolz erfüllte auch die Organisatoren, die darauf verwiesen, dass einige Bräuche erstmals ausserhalb ihrer angestammten Zeit und Örtlichkeit zu se-

hen seien, wozu einige Körperschaften sogar die Statuten geändert hätten. In dem Mass, in dem einige die Teilnahme am Brunner Volksfest verwehrt, hatten sich andere offenbar darum bemüht. Seitens einiger Brauchtumsorte galt es als Ehre, in die Auswahl zu gelangen: In Sulz hatten die Volkskundlerinnen Käthi Blumer und Katja Müller 1991 bemerkt, wie die Organisatoren des Pfingstsprützig zusätzliche Aktivität entfalteten, nachdem sich Vertreter aus Brunnen zur Begutachtung des Brauches angemeldet hatten²⁶¹. Auch den Vorankündigungen in der regionalen Presse war zu entnehmen, dass ein Auftritt in Brunnen als Prestige gewertet wurde (Abb.96).

...zum Fest der Feste

Unter den zahlreichen Produkten und Produktionen zur 700-Jahrfeier der Schweiz, angefangen vom Schweizerdolch mit Gravur «1291-1991» bis hin zur portionenweise feilgebotenen Rütlierde, war das «Volksfest» in Brunnen wohl eines der populärsten Ereignisse; das dreitägige Programm soll gegen 120'000 Schaulustige angezogen haben. In der Retrospektive wird überschwänglich vom «Fest der Feste» gesprochen²⁶². Volkskundlerinnen und Volkskundler engagierten sich, vom Einzelfall eines eigenwilligen Fernsehkommentars mit mythologischen Interpretamenten abgesehen, nicht für den Brauchtumsmarathon, und über den Anlass wurde innerhalb des Fachs auch kaum eine Zeile verloren – ein erstaunlicher Befund, zumal Bräuche zu den zentralen Zuständigkeiten des Faches gehörten und in der Öffentlichkeit bis heute das Bild der Disziplin prägen. Fachvolkskundler in leitender Museumsposition zeigten sich glücklich darüber, dass anlässlich der 700-Jahrfeier keine Projekte eintrafen, die «Volkskultur» (oder noch schlimmer «Volkskunst») als Festthema zur Sprache brachten oder in einer nationalen Ausstellung zelebrieren wollten.

Zunächst habe Marco Solari, Beauftragter des Bundesrates für die 700-Jahrfeier, in Brunnen eine Vorführung alter Bräuche vorgesehen, die magi-

sche Vorstellungen (Dämonenabwehr und ähnliches) zum Ausdruck bringen sollten. Das Konzept für diese Inszenierung aber erschien dem örtlichen Organisationskomitee als zu modern; es lehnte ab – wurde gleichzeitig aber um einen konkreten Gegenvorschlag gebeten, zumal die Zeit drängte. «Es musste also etwas bereits Bestehendes sein, das wir zeigen konnten», erklärt Ernesto Wiederkehr, der spätere Verantwortliche für den Kontakt zu den Brauchtumsgruppen. Anfragen bei einer der Institutionen für Volkskunde in Basel («die verwarfen die Hände und sagten, man könne diese Bräuche nicht einfach herholen») und bei den kantonalen Delegierten der 700-Jahrfeier («sie verhielten sich passiv oder sogar ablehnend. Einige sagten einfach, das könne man vergessen») brachten dem Komitee in Brunnen nicht die erhoffte Hilfestellung. So wurden in Eigenregie 140 Brauchtumsgruppen aus der ganzen Schweiz angeschrieben und «die 50 besten Bräuche, die auch kommen konnten» ausgewählt. Die organisatorischen Probleme während des Festanlasses selbst wären ohne die Mithilfe von 5000 Soldaten nicht zu bewältigen gewesen²⁶³.

Über das Auswahlverfahren hinaus galten meine Fragen den Intentionen der Organisatoren – falls von Intention überhaupt die Rede sein könne, wie kritische Beobachter des Anlasses äusserten. Ihnen erweckte es den Anschein, dass man den logistischen Problemen einer Landesausstellung oder einer analogen, repräsentativen Grossveranstaltung habe entgegen wollen. Suchten die Organisatoren Zuflucht bei der «Volkskultur», wo mit leicht verdaulicher Kost, audiovisueller Attraktivität und allgemeiner Zugänglichkeit, eingebettet in feuchtfröhliche Feststimmung, quasi nichts falsch gemacht bzw. wenig kritisiert werden konnte? So zumindest einige der Eindrücke, wie sie Mitglieder des Basler Seminars für Volkskunde äusserten, als sie den Anlass ohne die Voreingenommenheit festgelegter Fragen- oder Themenraster besuchten. Die mehrtägige Brauchtumsinszenierung mit Feuerwerk, Musikanlässen, Festhütten und Festumzug machte den Anschein von Medienspektakel und Unterhaltungsshow. Ankündigungen wie

«Tagsüber wirbelt dann das Brauchtum durch das Dorf» (Festführer) konnten diesen Eindruck nur bestätigen. Diese Vermutungen relativierte Regina Bendix mit dem Hinweis auf eine eigentliche Festtradition im Kanton Schwyz (seit den Japanesenspielen oder etwa der ersten Bundesfeier), die Aussenstehenden als naiver Patriotismus erscheinen könne. Auch die Veranstaltungen am und um das Volksfest in Brunnen entsprängen vielleicht gutgemeinter Festfreude. Nun wollte niemand den Veranstaltern Böswilligkeit unterstellen; mit der an Chauvinismus grenzenden Licht-, Ton- und Bilderschau «700 Jahre in fünf Minuten» entpuppte sich der Anlass aber, zusammen mit seiner offenen Armee-freundlichkeit, als vom Gedankengut einer *Suisse conservatrice* getragen. Wenn der Veranstaltung eine Vorstellung zugrunde lag, dann war es für ein reflektierendes Publikum die Vorstellung einer petrifizierten Schweiz – dass der «Verband Schweizerischer Zement-, Kalk- und Gipsfabrikanten», die «Schweizerische Zementindustrie» (sic) als Hauptsponsor das Patronat über dem ganzen Anlass innehatte, konnte nur als gänzlich inopportune Metapher auffallen.

Auf einer anderen Ebene freilich wollten die offiziellen Stellungnahmen den Anlass verorten. Das Fest in der Nähe zu den symbolträchtigen Orten der schweizerischen Ursprungslegende war von einem entsprechenden Grusswort des Bundespräsidenten Flavio Cotti begleitet; nebst den Anspielungen auf die geschichtsträchtige Stätte charakterisiert Cotti den Anlass als eine

«ausgezeichnete Gelegenheit, unser tief verwurzeltes Brauchtum in seiner Vielfalt und seinem Reichtum kennenzulernen und auch uns darüber zu freuen und uns glücklich zu schätzen, dass wir uns trotz aller Unterschiedlichkeit als ein Volk fühlen können [...] Volksfeste setzen sich über die alltäglichen Schranken hinweg. Sie bringen die verschiedensten Bevölkerungsschichten zusammen und lassen die Menschen gemeinsam frohe und angeregte Stunden erleben, und die täglichen Sorgen und Probleme wenigstens für eine Weile vergessen. Dieses ganz besondere Volksfest zum 'Geburtstag der Eidgenossenschaft' vereint Menschen aus allen Sprach- und Kultur-



Abb.97: Volksfest Brunnen, 1991: Demonstration Maskenschnitzen, *Tschäggättä*.

gemeinschaften unseres Landes. Ich verspreche mir daher viel von diesem Zusammentreffen: Das grosse Volksfest in Brunnen soll weit über diese Augusttage hinaus und noch lange in unserem helvetischen Alltag nachwirken und uns im Willen bestärken, als ein Volk in guten wie in schlechten Zeiten miteinander zu leben und die auf uns und unser Land zukommenden Probleme gemeinsam zu bewältigen.»²⁶⁴

Ähnlich äusserten sich auch die örtlichen Organisatoren:

«Wir stehen heute inmitten einer Zeit der Umbrüche, die sehr schnell vor sich gehen. Wohlstand allein genügt nicht für das Glück eines Landes. Es braucht auch Werte und Ideale. Dazu gehört, unter viel anderem natürlich, das Brauchtum [...] Das Volksfest bringt nicht nur Jubel, Trubel, Heiterkeit, sondern es zeigt uns auch mehrere wertvolle Chancen auf: die Chance, gemeinsam etwas Aussergewöhnliches, Schönes zu zeigen, was es bis heute in seiner Art nicht gab;

die Chance des Zusammenstehens und Zusammenwirkens eines Volkes auf ein Ganzes hin; die Chance, die Botschaften der Minderheiten in unserem Land zu hören und ernst zu nehmen; die Chance, herauszufinden, wie dem Schweizervolk eigentlich zu Mute ist.

Nutzen wir diese Möglichkeiten zum Wohle unseres Volkes und Landes! [...] Wir sind froh und dankbar, dass wir in unserm Land noch feiern können und dürfen. Dabei vergessen wir nicht: 'D'Fryheit isch keis Gschänk!'»²⁶⁵

Eine Festrhetorik, in der die Töne der 1930er Jahre nachhallten, maskierte die Veranstaltung mit einem Sinn, der weder der Divertissement-Stimmung der Anwesenden noch dem Desinteresse der Ferngebliebenen etwas zu sagen vermochte. Dass es weiter den Verantwortlichen weniger um ein Verstehen der Bräuche als um eine möglichst vielfältige Augenweide ging, bewies bereits das Auswahlprocedere: Aus der Ortschaft Sulz war, analog dem Tessin mit seinen Vier-Täler-«Bräuchen» (sic), eine alte Nagel-



Abb. 98 und 99: Schaustellung an einem der Plätze in Brunnen: Lötschentaler *Tschäggättä* (Maskenschnitzerin Agnes Rieder, Anziehen der Fastnachtfiguren).

schmiede²⁶⁶ zu sehen, die nichts anderes darstellte als altes Handwerk, das sein Interesse einer diffusen Nostalgie verdankte. Man sei nach Brunnen gekommen, so berichtete einer der Freizeitschmiede, weil ein OK-Vertreter beim Besuch des Pfingstsprützlig sich erkundigt habe: «Händ Ihr suscht no öppis im Dorf?» Man habe ihm geantwortet: «Ja, die Nagelschmitte.» Und jetzt seien sie hier. Ebenso liessen im Festführer die rudimentären Angaben zu den Bräuchen und die Dislozierung von einem halben Dutzend Bräuchen auf Schiffe («Nacht-Korso auf dem See») erahnen, dass das eigentliche Interesse am Wesen dieser Bräuche nur ein beschränktes sein konnte. Infolge von Zeitdruck und Sachzwängen musste es offenbar genügen, zwischen Genf und Graubünden das zu vereinigen, was sich als das bedeutendste Brauchtum der Schweiz etikettieren liess (auch wenn es dies so nicht war),

und dieses mit feuchtföhlichen Restaurationsbetrieben zu komplettieren.

Mit ihrer Tendenz zur unlimitierten Verfügbarkeit folgte die Veranstaltung einem generell feststellbaren Trend. Die Ereignisse von Brunnen erwecken den Eindruck einer *Disneylandification*, wie sie Bernard Crettaz als *le n'importe quoi* umrissen hat²⁶⁷. Dass zwei Tage nach Brunnen der Walliser Bote nochmals die Teilnahme «seiner» Lötschentaler *Tschäggättä* am «imposanten Brauchtumstreffen mit 4000 Mitwirkenden» in einem eigenen Artikel würdigte – dazu aber ein Bild der «Harderpotschete» aus Interlaken/Kanton Bern zeigte, ist ein «schöner» Beleg für diese *Beliebigkeit*... Eine Austauschbarkeit, mit der offenbar nur wir als anwesende Kulturwissenschaftlerinnen und Kulturwissenschaftler Mühe bekundeten, zu der wir aber keine praktikablen Alternativen anzubieten wussten. Die Brauchtumsträgerinnen und -träger selbst präsentierten mehrheitlich stolz und freudig ihre Bräuche und empfanden ihre «Dekontextualisierung» nicht als negativ. Wo eine solche hinterfragt wurde, geschah dies eher aus einer traditionalistischen, um den «richtigen» Ort und die «richtige» Zeit bemühten Haltung heraus, und nicht eines fraglichen Zusammenhangs mit der Geburtstagsfeier der Schweiz oder der gesellschaftspolitischen Inhalte der Festreden wegen.

Die Schweiz hinter der Fassade der Folklore

Im öffentlichen Diskurs operierte die Kritik an diesem «Volksfest» und an den weiteren Veranstaltungen der 700-Jahrfeier mit dem Kontrast der vorgeführten «Schönwetterschweiz» gegenüber der Europapolitik, der Asyl- oder der Umweltproblematik:

«Von allen diesen Festteilen scheint nur dieser letzte – vom Bundesrat weitgehend vorbuchstabierte – eine entschiedene ideologische Ausrichtung zu haben: da werden die überkommenen 'Schweiz-Symbole' an den 'historischen Stätten' zelebriert wie ehemals – als Ablenkung von anstehenden Veränderungen im Zusammenhang mit der Integration in Europa...»²⁶⁸

Es ging hier nicht darum, den Festanlass und seine Hintergründe in der Optik kritischer, teilweise linksintellektueller Kreise zu demontieren – auf die ebenso problematische Indienstnahme einer «Volkskultur» als «Renitenz und Resistenz» durch eine «linke» oder «alternative» Bewegung hat von wissenschaftlicher Seite Konrad Köstlin aufmerksam gemacht²⁶⁹. In anderem Zusammenhang hat Martin Scharfe vorgezeigt, dass es bei der Diskussion um die *heile Welt* nicht um den «ironischen Unterton», nicht um den «billigen Schimpf» gehen könne, sondern um

«viel Schlimmeres, das Gefühl der Unbehaustheit etwa, die Erfahrung von Fremdheit in der Heimat, die Erfahrung des Diebstahls von Arbeitsplatz, Laden, Gastwirtschaft, Schule, Rathaus, Busverbindung; die Erfahrung des Ausgeliefertseins an Auto und ferne Behörden, an die Strasse, an Supermarkt und Schule und Arbeitsplatz fernab; und schliesslich die Erfahrung der Hilflosigkeit, denn man ist bei Licht besehen nie ernsthaft befragt worden.»²⁷⁰

Diese Reflexionsebene möchte ich im folgenden anschneiden und den Gegensatz zwischen Festrhetorik und Alltag von der nationalen auf die regionale bzw. lokale Ebene zurückführen: Anhand konkreter Beispiele aus den Untersuchungsgebieten werde ich die Realität der Bäuerinnen und Bauern in den Herkunftsgebieten der als «ländlich», «bäuerlich», «alpin» oder «bodenständig» apostrophierten Bräuche beleuchten – wobei die Trägerschaft dieser «Volksbräuche» in den seltensten Fällen mit denjenigen korrespondiert, die am Ort im primären Sektor tätig sind (vgl. die statistischen Daten in den einleitenden Kapiteln).

Mit dem Einzug der Monetärwirtschaft und der (inter)nationalen wirtschaftlichen Verflechtung verschwanden, wie aus den Beschreibungen der Untersuchungsgebiete bereits ersichtlich wurde, in den agropastoralen Gesellschaften mehr als die Momente der Geselligkeit und der Solidarität. Mit dem Verlust der wirtschaftlichen Unabhängigkeit verloren auch die Einrichtungen auf Gemeindeebene rasch an Bedeutung. Der individuell und kollektiv auf dem eigenen Territorium erfahrenen Selbstbestätigung folgte eine zuneh-

mende Abhängigkeit von kantonalen und nationalen Instanzen. Plötzlich bestimmten die in ihrem bürokratischen Wortlaut schwer, in Einzelfällen gar nicht verständlichen Erlasse selbst über die einstigen Lebensgrundlagen: Die mit strikten Vorschriften verknüpften Subventionen über Getreideanbau und Viehhaltung, Heuerträge und Alpung zielten und zielen gelegentlich an den örtlichen Bedürfnissen vorbei. Zudem bewirken die (für Bergbauern unzureichenden) Finanzspritzen das Gegenteil des ursprünglich Beabsichtigten. Was als Stärkung gedacht ist, erweist sich in materieller Hinsicht als zu schwach. Mehr noch: Die aus dem lokalen Blickwinkel inkompetente, bevormundende Art ruft Gefühle der Ohnmacht und des Zornes hervor, die dazu beitragen, dass Einheimische an die Aufgabe eines landwirtschaftlichen Betriebes denken (in einem Fall wurde dies sogar als Grund für die erfolgte Betriebsschliessung angegeben).

Derartige Momente erlebte ich in den Untersuchungsgebieten wiederholt; ich beschränke mich auf zwei, drei Beispiele aus der deutschsprachigen Talschaft. Einem Lötschentaler Nebenerwerbsbauern wurde infolge einer neuen Gesetzgebung der Bau einer Alphütte verboten. An die Adresse der Behörden in der Kantonshauptstadt verfasste der erzürnte Einheimische eine 40seitige (!) Streitschrift. Er fragte, ob er denn als Bergbauer nur für «die felsartigen Flächen, die er ererbt hat, dem Staat Erbschaftsteuer bezahlen» und dafür noch «den Boden für Gleitschirme, Skipisten, Langlaufloipe, ohne zu fragen und zu zahlen, zur Verfügung stellen» müsse? Warum er «Lawinenschutt und Horloiwinen [Murgänge] aufräumen» solle, aber gleichzeitig «durch die Verbote vom Staat seinen versteuerten Boden nicht mehr benutzen» dürfe? Ob der denn nur «einen Erholungsraum für Städter machen» solle?

Eine Witwe konnte dank der Mithilfe ihrer Söhne, die täglich nach Feierabend ins Tal heimkehrten und dann noch auf der Landwirtschaft arbeiteten, einen Betrieb mit zwei *Grossvieheinheiten* (so der behördliche Wortlaut) aufrecht erhalten. Sie erfuhr von einer neuen Gesetzgebung, die alle bisherigen, «traditionellen» Stallbauten als

unzulässig erklärte und Neubauten nach modernen Normen forderte. «Dann hören wir gleich mit der ganzen Landwirtschaft auf», äusserte die Bäuerin entschlossen. «Wir sollen die Landschaftsgärtner spielen, und dann kommt so etwas.» Ein Siebzjähriger, der Zeit seines Lebens die «Zwerglandwirtschaft» des elterlichen Haushalts weitergeführt hatte, wurde mit Passanten in eine Diskussion verwickelt, während er einen seiner steilen Äcker bestellte. Erzürnt fragte er: «Frässäd den lör ds Gäld in Stetten?» [Könnt denn Ihr in den Städten das Geld fressen?]

Entgegen der gesellschaftlichen Wertschätzung der Berglandwirtschaft weist die reale Situation, wie die wenigen Beispiele bereits zeigten, auf Risse in der Fassade des vielgepriesenen Föderalismus hin. Ein ausländischer Beobachter schlussfolgert in diesem Zusammenhang:

«Zwar wird die dezentrale, föderalistische Struktur mit den starken Kompetenzen der Kantone und Gemeinden häufig erwähnt und als Besonderheit herausgestellt – jedoch selten hinterfragt. Als ob Reichtum der Nation, Neutralität, Unabhängigkeit wie ein Schlafmittel wirken würden; [...] neuere Projekte der Schweizer Volkskunde weisen auf die Diskrepanz zwischen staatlichen und regionalen Bedürfnissen hin; allein, es fehlt die Untersuchung darüber, wie mit diesen helvetischen Idealen, die bei jeder Gelegenheit im Munde geführt werden, effektive Politik gemacht wird. Wer verdient an diesen endlosen Touristenströmen, wem nützt die absurde staatliche Subventionspolitik, die ganze Dörfer ruinieren kann [...], wie verläuft der Diskurs zwischen Staat und Gemeinde in Wirklichkeit? Der nationale Diskurs in der Schweiz ist sehr stark von Symbolen geprägt, von denen die alpinen die wichtigsten sind.»²⁷¹

Damit ist ein grundsätzlicher Sachverhalt angesprochen, den Albert Herrenknecht anhand der Dorfbilder als «Projektionsfläche bildungsbürgerlicher Sehnsüchte» beleuchtete; anstelle von «Dorf» ist an das hier zur Diskussion stehende «Brauchtum» und die mit ihm unbewusst vermittelten Botschaften oder gezielt operationalisierten Bemühungen zu denken:

«Die Parolen vom *Dorf als ideologischem Reserveraum* für die Industriegesellschaft, als Integrationskraftfeld lebendiger Kommunikation, sozialer Eingebundenheit und Naturbezüge, als Be-Sitz-Ort von Eigentum und geistiger Heimat, als Mittelpunkt der Kleinen Welt, sind nur Verhinderungsparolen, um den sich auch auf den Dörfern vollziehenden kulturellen Wandel zu stoppen. Dies gelingt zum Teil, denn auch auf den Dörfern besteht ein Interesse, das aus den Fugen geratende Dorf kulturell wieder einzugrenzen, ideologisch zu umzäunen und durch die Betonung der Gemeinsamkeiten die Dorfgemeinschaft zu restaurieren. Der an die Dörfer herangetragene Wunsch, eine Art ideologische Ressource der in eine Kulturkrise gestürzten Industriegesellschaft zu sein, wird teilweise freudig aufgenommen, weil er hilft, die Auseinanderbewegungen innerhalb der Dorfkultur zu kaschieren [...] Diese ideologische Gleichzeitigkeit der Interessen macht es so schwer zu erkennen, dass dies Interesse am Dorf nicht das Interesse des Dorfes ist, sondern das Dorf nur wieder einmal Spekulationsobjekt der Zivilisationsgeschichte ist...»²⁷²

Mondher Kilani hat am Beispiel der Untersuchungsregion dargestellt, mit welchen Befürchtungen und mit welchen konkreten Lösungen die Behörden der Entwicklung in den Bergregionen gegenüberstehen. Eine eidgenössische Kommission hält fest, dass «...sur le plan culturel, le style de vie perd ... de son caractère propre, se dégrade et s'urbanise. La culture indigène n'est plus commercialisée qu'en tant qu'élément de l'offre touristique.»²⁷³ Eine Wiederherstellung des wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Gleichgewichts, so M. Kilani, sehen die zuständigen Behörden in einer «revalorisation de l'activité agricole»:

«L'agriculture de montagne, et plus particulièrement celle pratiquée à titre secondaire, pourrait, dans l'esprit des autorités, remplir ces fonctions. Perpétuant le lien avec la terre, elle constituerait un 'support indispensable à la vie sociale et aux autres activités, en particulier au tourisme'. Elle assurerait le maintien d'un 'certain mode de vie' centré sur la famille et les valeurs paysannes 'autochtones'.»²⁷⁴



*Viele
Grüsse
aus Brunnen*

vom offiziellen Geburtstagsfest der Eidgenossenschaft



700 Jahre / ans / anni / onns
Confœderatio Helvetica

Ankreuzen / Abtrennen / Abschicken

☐ Salü Mami
☐ Meine Lieben
☐ Liebe Tante
☐ Tschau zäme
☐ Lieber Schatz
☐

☐ Salü Papi
☐ Hallo Fans
☐ Lieber Onkel
☐ Saluti a tutti
☐ Hoi Kinder
☐ Servus Stammtisch

Hier ist es ☐ fantastisch, ☐ toll, ☐ überschäumend, ☐ einmalig, ☐ hitzig, ☐ ausgeflippt, ☐ einfach super, ☐ top, ☐ farbenprächtig, ☐ ok, ☐ kö., ☐ grölzig, ☐ wunderbar, ☐ unvergesslich, ☐ ganz gross, ☐ langweilig, ☐ durstig, ☐ supergemütlich, ☐ streng, ☐ etwas eng, ☐ festbrüderlich, ☐ faszinierend, ☐ kunterbunt, ☐ ermüdend, ☐ sauheiss, ☐ saukalt, ☐ fätzig, ☐ trocken, ☐ megageil, ☐ kunterbunt, ☐ fast unübersichtlich, ☐ brunnerisch.

☐ Ich/wir haben viel zu erzählen.
☐ Schade bist Du/seid Ihr nicht dabei.
☐ Tschüss ☐ Arrivederci ☐ Aurevoir ☐ Ciao ☐ Salut
 Bis ☐ morgen ☐ nächste Woche ☐ bald ☐ montags ☐ nie mehr.

Unterschrift _____

**Jubiläums-
Briefmarke
aufleben!**

Abb.100: Eine dem Festführer beigeheftete Ansichtskarte verrät den zum Volksfest Herbeigereisten, welche Eindrücke möglich - oder seitens der Organisatoren offenbar gewünscht sind. Aus: Offizieller «Festführer» Volksfest Brunnen, 2.-4. August 1991.

Auch hier stellt Kilani die Frage, ob die Auffassung der Behörde von Berglandwirtschaft noch den heutigen «pratiques sociales et culturelles» entsprechen oder ob man nicht den Elementen eines (Zerr)bildes verfallt, wovor selbst

eidgenössische Gremien offenbar nicht gefeit seien. Denn zur Stärkung regionaler Identität werden Lösungen von *bewahrendem* Charakter und mit dem vorrangigen Ziel touristischer Attraktivität vorgeschlagen:

«l'agriculture pourrait participer davantage au commerce des souvenirs. On pourrait par exemple reprendre la vente des plantes alpêtres. Les meubles paysans et les appareils ménagers traditionnels pourraient être fabriqués selon des méthodes artisanales.»²⁷⁵

Dass sich die betroffene Bevölkerung mit solchen Zuschreibungen zu identifizieren vermag, selbst wenn die im Alltag erfahrene Identität mehrheitlich aus anderen Elementen besteht, wurde im Vergangenen wiederholt klar. Offenbar konnte und kann ein der sozialen und, wie die Beispiele Kilanis deutlich machen, wirtschaftlichen Realität nicht entsprechendes, sogar widersprechendes Selbstportrait dennoch affirmativ und über den Festmoment hinaus in das Identitätsgefüge Eingang finden. Diese «falschen» (nicht überholten, denn damit wären sie ja einmal zeitgemäss gewesen...), aber deshalb nicht weniger wirksamen Bilder erreichen ihre kollektive Akzeptanz offenbar aufgrund einer langen und im repräsentativen Kontakt nach aussen erfolgreichen Vorgeschichte, aufgrund ihrer Internalisierung im individuellen Sozialisationsprozess und aufgrund eines Mangels an neuen, innovativen Bildern – wodurch die alten abermals bestätigt werden. Der *circulus vitiosus* der eingespielten Repräsentation verleiht der Schweiz in den Augen des kritischen In- und Auslandes, wie das «offizielle Geburtstagsfest» 1991 in Brunnen einmal mehr bewies, den Anstrich eines statischen Gebildes, in diesem Falle eines «Brauchtums museums», generell den Eindruck eines traditionellen, konservativen Randgebietes in einem Europa, dessen innere und äussere Grenzen (Realisierung der EG, Öffnung des Ostens) in Bewegung geraten sind.

Résumé

Eine emblematisierte Vorzeigekultur, die sich im Festwesen des 19. Jahrhunderts herausbildete und im Umfeld der Geistigen Landesverteidigung eine zentrale Rolle spielte, hielt sich im Rahmen der lokalen, der regionalen wie der

eidgenössischen Vereinsfeste und bei der offiziellen Selbstdarstellung bis in die Gegenwart. Der Rückgriff auf historische Plätze (Innerschweiz, Rütli), auf (meist) ländliche Bräuche als «schweizerische Volkskultur» und auf ideologische Kernpunkte aus der Rhetorik der Geistigen Landesverteidigung kennzeichnet den wichtigsten staatsrepräsentativen Moment seit der Expo 1964: die «offizielle Geburtstagsfeier der Eidgenossenschaft» 1991. Nach dem Debakel um die «CH91» wurde der Vorwurf einer Feier von zentralisierendem, staatlich verordnetem Charakter durch die Einsetzung regionaler Komitees und durch den Einbezug aktiver Festgruppen aus allen Landesteilen entkräftet, wurde durch den unterhaltenden Stil der Eindruck einer ideologisch aufgeladenen Veranstaltung vermieden. Gleichzeitig waren die einzelnen Festbeiträge so vielgestaltig, dass «allen RezipientInnen eine gemeinsame, in welcher Weise auch immer zu verstehende Basis» zur Auswahl stand²⁷⁶. Dass aber gerade dies als spielerische Annäherung an Identität den gegenwärtigen Bedürfnissen entsprechen kann, betont Bausinger im Eingangszitat dieses Kapitels²⁷⁷ – noch bevor ein alles andere als harmloser, spielerischer Umgang mit Fahnen und weiteren instrumentalisierten Symbolen in Jugoslawien einsetzte, der den Diskussionen um Identität und um die konstituierenden Gegenstände einer *ethnisierten Kultur* ein anderes Gesicht verlieh (s. Kap. 5).

Die Wahl eines Brauchtumsfestes ist auch vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um die Geschichtsmythen zu sehen: Nachdem die «Geburtstagsfeiern» von 1891 und 1941 mit historischen Inhalten bestritten werden konnten, war 1991 ein Ausweichen auf eine andere Thematik – trotz dem «Tag der Jugend» vom 31.07. auf dem Rütli – erforderlich. Die Inszenierung der «Schweizer Bräuche» grenzte nach der Demontage der Geschichtsbilder an eine «Neuverzauberung»²⁷⁸, indem die alten Botschaften quasi unbemerkt in einer formalen Variante vermittelt wurden. Dass den Besucher der Festbräuche, «selbst wenn er sich dagegen hätte verschliessen wollen, das kollektive Erlebnis ei-

nes solchen Heimatgefühls» erfüllte²⁷⁹, kann so wenig bestritten werden wie im Falle der Feierlichkeiten früherer Jahrzehnte. Wieviel davon in das Selbstbewusstsein zurückstrahlte und ob die Versatzstücke aus Geschichte und Volkskultur zur Affirmation der angeschlagenen nationalen Identität geeignet waren, bleibe dahingestellt. Zumindest verkennen die Organisatoren wie die offiziellen Chronisten das Wesen der Identität, die ihre Inhalte in einem Vorgang der Auseinandersetzung mit dem «Selbst» und dem «Anderen» stets aktualisieren und neu formieren muss. Sowohl auf der Faktenebene (Festgeschehen) wie auf der Geistesebene (Festrhetorik) ist von offizieller Seite das Gegenteil dessen demonstriert worden, was kulturwissenschaftliche Untersuchungen wie die von Suzanne Chappaz-Wirthner für die Aufrechterhaltung einer intakten Identität als notwendig umreissen:

«Processus ne pouvant s'élaborer que dans un contexte d'interaction avec l'altérité, l'identité se voit constamment remise en question et doit affronter des crises constitutives de sa formation et nécessitant une restructuration permanente qui aboutit à la reproduction d'un équilibre toujours précaire. Cette dynamique implique une dialectique de la permanence et du changement; il n'y a pas d'identité possible sans continuité et mutabilité: toute identité doit résoudre le problème de demeurer 'même' tout en devenant 'autre'. Pour qu'une identité soit reconnue des membres d'une collectivité, reconnaissance qui contribue à la produire, il faut que persiste en elle de l'identique; mais pour qu'une identité survive, il faut qu'elle développe une capacité de renouvellement et d'innovation sans laquelle elle se transforme en 'construction folklorique figée'. Or, ce qui doit persister dans le changement, ce ne sont pas tant les pratiques et les objets dans lesquels l'identité se concrétise – ils peuvent d'ailleurs se modifier sans que celle-ci se désagrège –, mais c'est plutôt la conscience qu'une collectivité se forge d'elle-même, le sentiment qu'elle a de sa spécificité et donc de son identité.»²⁸⁰

Überleitung: Von den exogenen zu den endogenen Faktoren

Bei der Nachzeichnung nationaler Stereotypen seit der Helvetik stellte Daniel Frei fest, «dass der gemeinsame Nenner alles nationalen Denkens in der Schweiz vor allen Dingen im nationalen Geschichtsbild bestand, um welches herum sich einheitliche Vorstellungen vom nationalen Charakter und von der nationalen Zukunft gruppieren. Diese nationale Konstante blieb sich im Kern von dem mit dem Schweizer identifizierten Ideal des 'bon sauvage' der Aufklärung bis zum Stereotyp des 'yodeling' und 'cheese' produzierenden Schweizers im Spiegel des modernen Massentourismus gleich.»²⁸¹

Die Etappen dieser Entwicklung und die Inhalte des jeweiligen Bildes wurden in der neuesten schweizergeschichtlichen Literatur präzise dargestellt und hier in einem Exkurs zusammengefasst. Den Grundstein zur «volkskulturellen» Komponente dieses Bildes legte seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert der Tourismus, seit dem beginnenden 19. Jahrhundert bereits die in der Eidgenossenschaft selbst popularisierten Stereotypen, die sennisches Gehabe, Gesang, Trachtenkleidung u.a.m. in allen denkbaren Facetten vorführten und im Bunde mit den angeblichen Tugenden der Altvorderen zu schweizerischer Eigenart emporstilisierten. Ebenso wie eine nationale Geschichte, sollte ein «schweizerisches Volkstum» die Regionen zu einem Vaterland zusammenkitten, das in der Vergangenheit weit weniger Gemeinsames aufwies, als es die Darstellungen des 19. Jahrhunderts glaubhaft machen wollten. Was in Schulbüchern, in patriotischen Theatern und Dichtungen, in Festumzügen und Festreden als «schweizerisch» präsentiert wurde, war mehr gedachte als gegebene Gemeinsamkeit. Unter Ausblendung des historischen Gesamtkontextes und unter (doch wohl nur teilweise unbewusster) Kaschierung gegenwärtiger regionaler und sozialer Unterschiede wurde eine nationale kulturelle Identität konstruiert. Eine harmlosere Variante dieser auffallenden Tendenz wird im nachhinein in der baldigen Bereitschaft zur

Versöhnung als Element der politischen Kultur der Schweiz erkannt²⁸², während neue kulturwissenschaftliche Sichtweisen auf die zu Beginn des Kapitels erwähnte «nationale Identitätsfabrik» abzielen:

«Depuis le XVIIIe et durant tout le XIXe siècle, la Suisse continue son intégration à plusieurs niveaux. L'ensemble qu'elle va constituer est composé d'éléments pris à chaque canton et à chaque région qui sont des résidus sélectionnés, extraits de leur totalité d'origine. Dans la construction de ce stock, né de bouts décontextualisés, certains restes s'imposent. Ce sont ceux que le monde des villes découpe dans le monde rural. Depuis la découverte de la campagne et de la montagne, coiffée sous le nom général de 'découverte des Alpes', les voyageurs urbains accumulent dans leur stock matériel et immatériel les éléments qu'ils découpent dans ce monde rural: images de la nature, des villages et des petites villes, des paysans et des artisans, de l'architecture, des objets, des vaches et des armailis, de l'histoire suisse... Ces éléments ruraux et artisanaux du stock urbain ont reçu une première affectation dans les récits des voyageurs, la littérature du XIXe siècle, les peintres suisses, pour continuer ensuite sous un nombre infiniment varié d'expressions urbaines. D'autres éléments restent en stock plus ou moins informel dans la mémoire collective.

Ce sont, entre autres événements, les expositions cantonales, intercantionales et surtout nationales qui vont bricoler matériellement ces divers éléments stockés [...] on a pris à chaque canton la part que l'on a estimée être à la fois, selon l'option urbaine, typique du canton et susceptible d'entrer dans la confection du tout.»²⁸³

Was Bernard Crettaz als wohl pointiertester Vertreter einer in der Europäischen Ethnologie neuartigen Fragestellung²⁸⁴ thesenartig anschnitt, versuchte ich, im vierten Kapitel konkret nachzuvollziehen: Die von aussen vollzogene Entdeckung einer ortsspezifischen Kultur rekonstruierte ich anhand der Parameter Wissenschaft, Tourismus, Heimatliteratur und -kunst sowie staatsrepräsentativer Anlässe. Die vier aus-

gewählten Ebenen waren für eine allgemeinere Stereotypenbildung bedeutsam, doch spielten sich hier auch die für die lokalen Untersuchungsgebiete entscheidenden Vorgänge ab. Die zuletzt untersuchten Momente nationaler Selbstdarstellung könnten den Eindruck eigentlicher Krisendaten erwecken: 1898 in der Folge eines Modernisierungsschubes (Verstädterung, Industrialisierung, sozialer Wandel, technischer Fortschritt, Gefühl der Nivellierung); 1939 als Folge der äusseren Bedrohung (nach der Weltwirtschaftskrise die Angst vor kultureller Fremdbestimmung, Überfremdung, totalitären Systemen, sich abzeichnendem Weltkrieg); 1991 als Folge von Verunsicherungen angesichts des wirtschaftlichen, sozialen und politischen Umbruchs (Globalisierung der Wirtschaft, Asylproblematik, Verhältnis zur europäischen Staatengemeinschaft). Eine solche «Krisenhypothese» im Sinne von kohäsionsstiftenden Anlässen als Antwort auf die als Bedrohung empfundenen Situationen scheint insofern nicht zuzutreffen, als der (zwar nicht strikte) Rhythmus der Landesausstellungen ebenso gegeben war wie das Datum der Zentenarfeiern; ferner liessen sich für jedes Jahrzehnt strukturelle Veränderungen ausfindig machen, die als Belege für eine solche Variante der Kompensationstheorie dienen könnten.

Die drei ausgewählten offiziellen Feste von nationaler Bedeutung zählten zu den wichtigsten staatsrepräsentativen Momenten im Abstand von Jahrzehnten, waren von ihrem Anlass her aber sehr verschieden (Landesmuseum, Landesausstellung, Zentenarfeier). Ihnen gemeinsam war, dass sie repräsentativ *Konstrukte nationaler Identität* vorzeigten, wobei sie die aus lokalem und regionalem Umfeld heraussezierten Objektivationen zu einem Kanon «schweizerischer Volkskultur» verdichteten. Geschah dies in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Zeichen einer nationalen Aussöhnung, selbst noch eines Bekanntwerdens der Kantone, stand in den 1930er Jahren der gemeinsame Widerstand gegen die totalitären Kräfte in Nord und Süd im Vordergrund. Wie Marie Claude Morand für den öffentlichen Diskurs der Zwischenkriegszeit die

Instrumentalisierung stereotyper Bilder (Savieser Schule) gegen eine moderne Malerei und Architektur feststellte²⁸⁵, wurde damals auch die traditionelle alpine Kultur gegen eine moderne, urbane Massenkultur (Chastonay) gesetzt: Im Klima der Geistigen Landesverteidigung wurde «Volks-tümliches» zum gemeinsamen Nenner für elitäre wie populäre Kultur. Als Pendant zum militärischen Alpenreduit und als Gegenpol zum Wertewandel und zu einer spürbaren Modernisierung bildete sich ein eigentliches moralisches Reduit heraus. Einer vom Wohlstand saturierten, individualisierten und infolge Skandalen desinteressierten Öffentlichkeit wurde 1991 als unkritisiertes Versatzstück eine heimattümelnde Brauchtumsshow angeboten, die sich mangels Perspektiven selbst im Wortlaut an den Reden der Zwischenkriegszeit orientierte. Abschliessend sei nochmals darauf hingewiesen, dass damals wie heute der privaten und vereinsmässigen Aktivität in diesem Prozess wesentlich grössere Bedeutung zukam als einer direkten staatlichen Einflussnahme²⁸⁶ – was nicht ausschliesst, dass sich über die Repräsentation eine Ästhetisierung von Politik abspielte, die einer Sinnverleihung wie einer Konsolidierung des status quo diente²⁸⁷.

Entsprechend den wechselnden gesellschaftlichen Bedürfnislagen und Zuschreibungen konnten sich auch formal einzelne der konstituierenden Bestandteile ändern, die als symbolhafte Handlungen und Gegenstände an den repräsentativen Anlässen in Erscheinung traten: Das Beispiel Lötschental zeigte, wie ein in religiösem Kontext (Prozession) geübter Brauch dank der Trachtenbegeisterung für ein Fest ausgewählt wurde und den Kanton 1898 an einem «Schweizer Umzug» vertrat. Einem wachsenden Interesse am Archaischen entsprachen diese Uniformschauen kaum; folgerichtig war der Regress zum Echten, Uralten von einem Wandel in der kantonalen Vorzeigekultur begleitet: Die nach dem Ersten Weltkrieg mit wissenschaftlichem Attest versehenen Masken erlebten die 1930er Jahre als Phase intensiver Popularisierung. Ein Wandel zum Pittoresken trat hier nicht ein, zumal die Trachten anderer Gebiete dieser Nachfrage bereits genügten. Bis

heute hält ein generelles Interesse an Masken an, und es ist nicht anzunehmen, dass eines der ersten Stellvertreterobjekte des Kantons und ein Symbol «schweizerischer Volkskultur» in absehbarer Zukunft von der *Bildfläche* verschwinden wird.

Regionale Trachten und Bräuche, die Spiele der Kraft und der Geschicklichkeit (Steinwerfen, Schwingen), weiter das Jodeln, das Alphornblasen und das Fahnenschwingen gelten nach bald zwei Jahrhunderten der Schaustellung nicht mehr als bloss schweizerisch. Im unentwirrbaren Medienkonglomerat zwischen Tirolersound und Bayerndirndl sind sie, vor allem für die aussereuropäischen Besucher unseres Kontinents, zu Versatzstücken einer als genuin *alpin* empfundenen Kultur geworden. Von einer nationalen und internationalen Ebene kehre ich im folgenden auf die lokale zurück und frage, ob, auf welchen Wegen und seit wann den Elementen der lokalspezifischen Kultur, die «ausserhalb» als Bestandteile nationaler Identität oder globaler Orientierungsmuster beansprucht werden, auch am Herkunftsort selbst eine identitäre Bedeutung zukommt. Nach dem Blick von aussen in Form der Entdeckung und Instrumentalisierung durch Wissenschaft, Tourismus, Kunst und staatliche Repräsentation vollziehe ich im folgenden eine Umkehr der Perspektive: Anstelle einer «Opferrolle» versuche ich, die aktive Seite der einheimischen Bevölkerung und die Bedeutung der emblematisierten Objektivationen am Herkunftsort selbst zu beleuchten. Dass die von aussen typisierten Gegenstände auch den Wert- und Verhaltensmustern der einheimischen Trägerschaft entsprechen mussten, wurde bereits gesagt (s. Kap. 4.3). In einer umstrittenen, aber an wichtigen Beobachtungen reichen Veröffentlichung äusserte Bernard Crettaz dazu:

«... il importe avant tout d'éviter un regard, un stéréotype, un piège que l'on voit se généraliser et que l'on entend dans la formule 'C'est pour les touristes!' Ce vieil argument, répérable de longue date dans le regard des citadins, leur fait dire qu'à chaque fois que les montagnards changent c'est nécessairement

dans le sens autre que celui qu'ils attendaient. Il importe donc de se donner une règle d'observation stricte. Les indigènes ne font rien pour les touristes qui ne corresponde d'abord pour eux à une signification profonde en tant que

nouvelle quête d'identité et nouvelle image de soi. Non, ni les jolis villages, ni les charmants cortèges, ni les coquets arrangements, ni les joyeux artisans néo et anciens ne sont là seulement et d'abord 'pour les touristes'. »²⁸⁸

- 1 Jeggle, Utz; Korff, Gottfried: Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kulturökonomie. In: *ZfV* 70/1974, S.39-57.
- 2 An dieser Stelle beruft sich Hobsbawm u.a. auf die Arbeit von Rudolf Braun und nennt das Beispiel des schweizerischen Nationalismus. Hobsbawm, Eric: *Inventing traditions*. In: Ders.; Ranger, Terence (Eds.): *The invention of tradition*. Cambridge, 7. Aufl. 1992 [Erstauflage 1983], S.1-14, hier S.2f., 6f.
- 3 Ders., S.12f.
- 4 Kiss, Gabor: Nation als Formel für gesellschaftliche Einheits-symbolisierung. In: Gauger, Jörg-Dieter; Stagl, Justin (Hrsg.): *Staatsrepräsentation*. Berlin 1992, S.105-130, hier S.105 [Schriften zur Kultursoziologie, Bd.12]. Ausgehend von den «nationalen» Festen moniert ein Forschungsteam unter François de Capitani zu Recht, der Begriff «national» sei in unserem Zusammenhang «nicht unproblematisch, handelte es sich doch nie um offizielle gesamtschweizerische Staatsanlässe. Der Begriff hat sich aber eingebürgert und bezeichnet Feste von gesamteidgenössischer Bedeutung» - was grosso modo auch für eine Vielzahl der im folgenden zur Diskussion stehenden Anlässe gilt. De Capitani, François; Kaiser, Peter; Marcacci, Marco: *Das nationale Fest*. Basel 1991, S.1f. (NFP 21, Kulturelle Vielfalt und nationale Identität. Reihe: Kurzfassungen der Projekte).
- 5 Stagl, Justin: Zur Selbstdarstellung des Staates in primitiven «Demokratien». In: Gauger, Jörg-Dieter; ders. (wie Anm.4), S.21-36, hier S.26.
- 6 Gantner, Theo: Einheit und Vielfalt. Der eidgenössische Wappenfries im 19. Jahrhundert. In: De Capitani, François; Germann, Georg (Hrsg.): *Auf dem Weg zu einer schweizerischen Identität 1848-1914*. 8. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften, 1985. Freiburg 1987, S.143-153, hier S.144f.
- 7 Pfrunder, Peter: Schweizer Festbräuche. Bilder und Botschaften. In: *Handbuch der schweizerischen Volkskultur*. Bd. 1-3, Zürich/Basel 1992. Bd. 2, S.629-659, hier S. 630.
- 8 «Les luttes à propos de l'identité ethnique ou régionale, c'est-à-dire à propos des propriétés (stigmates ou emblèmes) liées à l'origine à travers le lieu d'origine et les marques durables qui en sont corrélatives, comme l'accent, sont un cas particulier des luttes des classements, luttes pour le monopole du pouvoir de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître, d'imposer la définition légitime des divisions du monde social et, par là, de faire et de défaire les groupes...». Bourdieu, Pierre: *L'identité et la représentation*. *Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de la région*. In: *L'identité*. *Actes de la recherche en sciences sociales* 35/1980, S.63-72, hier S.65. Köstlin, Konrad: Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. In: *Ethnologia Europaea* 24/1994, S.5-20, hier S.9.
- 9 Ediert bei Lutz, Gerhard: *Volkskunde*. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme. Berlin 1958.

- 10 In der Folge der um 1970 geführten Auseinandersetzungen um Wesen und Ziele der Volkskunde entstanden die Fachdefinitionen wie: «Die Volkskunde beschäftigt sich mit den Trägern und Manifestationen überindividueller Verhaltensformen und Anschauungen in ihren Funktionen, sozialen Bedingungen und historischen Abläufen.» Trümper, Hans: Zur Abgrenzung der Volkskunde. In: *Geisteswissenschaften und Gesellschaft*. Vorträge anlässlich der Abgeordnetenversammlung der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft vom 23. September 1972 in Bern. Jahresbericht 1975 der SGG. Bern 1976, S.303-306, hier S.303. Anstelle des früheren Gegensatzes Volkskultur - Massenkultur setzte sich die neue Sichtweise vom Fach und seinem Gegenstand grundsätzlich bis zu aktuellen Definitionen von Volkskultur als *Kultur der Vielen, Alltagskultur oder Lebenswelt* fort. Brückner bemerkt, «dass unter günstigen, relativ offenen politischen und ökonomischen Bedingungen, bei regionaler und sozialer Differenzierung sich *Sonderkulturen* profilieren können als Reflex und Aneignung gesamt-kultureller Entwicklungen». Brückner, Wolfgang: *Popular Culture*. Konstrukt, Interpretament, Realität. In: *Ethnologia Europaea* 1984, S14-24, hier S.20. Vor dem Ersetzen der Volkskultur/der Bauern durch Arbeiterkultur/Arbeiter warnt Köstlin und sagt, «dass die populäre/volkstümliche/ländliche/einfache Kultur in dialektischer Weise Bestandteil einer hierarchischen Gesamtkultur gewesen ist, man also auf den Begriff der Volkskultur verzichten kann, weil er eine kulturelle Dichotomie ('zwei Kulturen') impliziert, die der Befund der sachkulturellen Überlieferung längst differenziert hat.» Köstlin, Konrad: Die Wiederkehr der Volkskultur. Der neue Umgang mit einem alten Begriff. In: *Ethnologia Europaea* 1984, S.25-31, hier S.25.
- 11 Bimmer, Andreas C.: Vom «tum» in der Volkskunde. In: *ÖZV* 93/1990, S. 150-173.
- 12 Hugger, Paul: Nationale Identität im Spiegel schweizerischer Autobiographien des 19. Jahrhunderts. In: De Capitani, François; Germann, Georg (wie Anm.6), S.185-203, hier S.185.
- 13 Stern, Martin: Das historische Festspiel - Integration um den Preis scheinhafter Identität. In: De Capitani, François; Germann, Georg (wie Anm.6), S.309-333, hier S.327. Siehe auch De Capitani, François et al. (wie Anm.4), S.9ff. über den elitären Charakter namentlich der eidgenössischen Schützenfeste.
- 14 Ders., S.327f. Als Spiegel der nationalen Identität sind die Landesausstellungen dargestellt bei: *Les Suisses dans le miroir*. Les expositions nationales suisses. Mit Beiträgen von Arlettaz, Gérard; Barilier, Etienne; Crettaz, Bernard et al. Lausanne 1991.
- 15 Hugger, Paul (wie Anm.12), S.199f. Die Definition im Rahmen des NFP 21 sah nationale Identität als «jene fundamentalen und charakteristischen Strukturen, Prozesse und Werthaltungen, die eine Gesellschaft von ihrer Umwelt unterscheiden, ihre Kontinuität und Einheit sichern und die allen Gesellschaftsmitgliedern mehr oder weniger gemeinsam sind oder von ihnen unterstützt werden.» Kreis, Georg: *Die Schweiz unterwegs*. Schlussbericht des NFP 21 «Kulturelle Vielfalt und nationale Identität». Basel/Frankfurt a. M. 1993, S.23.

- 16 «...ces grandes manifestations de convivialité nationale que sont les fêtes fédérales de tir, de chant, de musique, de gymnastique, où l'on afflue de tous les cantons, de toutes les vallées, chacun fier de sa diversité de costume ou d'accent, mais heureux de fraterniser tous ensemble. Cela vaut tout particulièrement pour les expositions nationales, inventaires des multiples activités du pays, tableau de vie, de travaux, de paysages, état de situation,...» Chevallaz, Georges-André: *Les Romands et la Landi*. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (Hrsg.): *Die Landi. Vor 50 Jahren in Zürich. Erinnerungen - Dokumente - Betrachtungen*. Stäfa 1989, S.140-142, hier S.140.
- 17 Santschi, Catherine: *Die Schweizer Nationalfeste im Spiegel der Geschichte*. Zürich 1991, S54ff, S.100f. [übersetzt von Helene Blass-Karrer. Originaltitel: *La mémoire des Suisses. Histoire des fêtes nationales du XIIIe au XXe siècle*. Genève 1991].
- 18 Zu Forschungsstand und Begriffsdiskussion siehe Kiss, Gabor (wie Anm.4), S.106ff.
- 19 Mesmer, Beatrix: *Nationale Identität - einige methodische Bemerkungen*. In: De Capitani, François; Germann, Georg (wie Anm.6), S.11-24, hier S.13.
- 20 Marchal nennt «La Cité dans la montagne» von Gonzague de Reynold (1940) als Beispiel. Marchal, Guy: *Die «Alten Eidgenossen» im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewusstsein und in der Identitätsvorstellung der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jahrhundert*. In: *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft*. 2 Bde., Olten 1990, Bd. 2, S.309-403, hier S.388f. Wo durch konkrete Handlungen (z.B. Festanlässe) und unter Einsatz ideologischer Konstruktionen ethnisches Bewusstsein gefördert werden sollte, konnten diese Bemühungen, wie Marchal belegt, nur mit Erfolg rechnen, wenn sie den sozialen, wirtschaftlichen und mentalitätsmässigen Rahmenbedingungen entsprachen. Vgl. auch Bourdieu, Pierre (wie Anm.8), S.66.
- 21 Theo Gantner: *Regional-Stereotypik und Emblemcharakter bei Sachgütern*. In: *JbVfK* 1992, S.116-124; hier S.117. Zur Vorgeschichte siehe Betulius, Walter: *Friedrich Salomon Vögelin 1837-1888. Sein Beitrag zum schweizerischen Geistesleben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Diss., Zürich 1956, S.123f.
- 22 HBLS Bd.7, S.281. Vögelin, seit 1870 Professor in Zürich, war von 1875 bis 1888 Mitglied im Nationalrat, wo er für ein Nationalmuseum eintrat.
- 23 Vögelin, Salomon: *Kunst und Volksleben*. In: Desor, E. et al.: *Öffentliche Vorträge, gehalten in der Schweiz*. Bd. 3, Basel 1876, S.1-30, besonders S.27ff. Siehe auch: Isler, Alexander: *Prof. Dr. Salomon Vögelin, Nationalrath. Lebensbild eines schweizerischen Volksmannes*. Winterthur 1892, S.84f. Darin auch der Hinweis auf eine Motion Vögelins von 1880 im Nationalrat für ein historisches Nationalmuseum (S.93f.) und die Rede von 1883 vor dem Nationalrat über die Errichtung eines schweizerischen National-Museums (Beilage S.15-24). Freundl. Mitt. Theo Gantner, Basel.
- 24 Vgl. Betulius, Walter (wie Anm.21), S.124ff., S.138f.
- 25 Die unten zitierten Werke mit Fotografien des Umzugs und Zeichnungen Karl Jauslins befinden sich mit weiteren Drucksachen zur Eröffnungsfeier in der graphischen Sammlung des Landesmuseums.
- 26 Vgl. Santschi, Catherine (wie Anm.17), S.10ff.
- 27 Der nach einem Zürcher Quartier benannte Literaturzirkel war 1882 gegründet worden; mit dem Fest von 1896 wurde er bis über die Landesgrenzen hinaus bekannt. Der Stellenwert des Anlasses widerspiegelt sich auch in den Jahresrechnungen des Vereines: Lagen Einnahmen und Ausgaben für 1895 je um die Fr. 15'000.-, verdreifachten sich diese Beträge anlässlich des Trachtenfestes im Jahre 1896. Bleuler-Waser, Hedwig: *Leben und Taten des Lesezirkels Hottingen. Von seiner Geburt bis zu seinem 25. Altersjahre 1882-1907*. Zürich 1907, S.198f. Zur Geschichte des Vereins siehe auch: Ulrich, Conrad: *Der Lesezirkel Hottingen*. Zürich 1981.
- 28 Wenige Monate vor dem Anlass heisst es in den Vorstandsprotokollen lediglich: «Kränzchen. Dasselbe soll am 14. März 1896 in der neuen Tonhalle abgehalten werden und den Charakter eines schweizerischen Volkstrachtenfestes tragen.» Lesezirkel Hottingen, Protokollband des Vorstandes und der Festkommission 1882-1913. Sitzung vom 07.12.1895. Staatsarchiv Zürich, Signatur W 30/4.
- 29 *Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache*. Frauenfeld 1881ff.
- 30 Bleuler-Waser, Hedwig (wie Anm.27), S.130.
- 31 «Unser Programm beruht in erster Linie auf der Idee, dem grossen, festlich gestimmten Kreise ... einmal die schönen und malerischen alten Landestrachten der Schweiz, die leider auch da, wo sie bis auf unsere Tage sich erhalten haben, immer mehr der konventionellen städtischen Kleidung weichen müssen, in ihrer Gesamtheit vor Augen zu führen und unser Kränzchen zu einem eigentlichen Schweizertrachtenfest zu gestalten». Lesezirkel Hottingen: *Schweizertrachtenfest, Kränzchen 1896*. Herausgegeben vom Vorstand des Lesezirkels Hottingen. Zürich, Januar 1896 [Kränzchen vom 14. März 1896 in der neuen Tonhalle].
- 32 «Ob diese Feste auch noch andere Früchte getragen, ob sie nicht nur bei uns, sondern auch da und dort im Lande herum auf die Freude an nationaler Eigentümlichkeit, Sitte und Tracht belebend gewirkt haben, ist schwer festzustellen. Freuen würde es einen ja schon, wenn nur das eine oder andere Landkind die bereits beiseite gelegte Tracht wieder hervorgezogen hätte, wenn es zu Mutter oder Grossmutter geschlichen wäre, bittend: 'Lehr mich doch den Hierige, oder den Gäuerler, oder den Allemander!' nicht ohne den leisen Hintergedanken im Köpfchen: 'Das nächste Mal brauchen dann die Zürcher nicht lauter alte Weiblein kommen zu lassen!' Weiss uns kein Geschichtschreiber derlei Histörchen zu belegen?» Bleuler-Waser, Hedwig (wie Anm.27), S.137. Im voraus verkündete ein Festanzeiger des Lesezirkels: «Ohne erhebliche Kosten lassen sich unsere Trachten auch neu herstellen. Wo dies geschieht, möchten wir dringend raten, nur authentische Vorbilder zu benützen und namentlich jene älteren charakteristischen Volkstrachten, die schon jetzt äusserst selten geworden sind, nachzubilden. Durch das freundliche Entgegenkommen von Korporationen und Privaten sind wir auch in den Stand gesetzt, unsern Mitgliedern demnächst eine kleine Sammlung von echten Modellen zugänglich zu machen [...] Wir richten bei dieser Gelegenheit an die verehrlichen Mitglieder, die im Besitze von Originaltrachten sind, die Bitte, uns dieselben für einige Tage zur Verfügung zu stellen. Wir bemerken schliesslich noch, dass eine Prämierung von einzelnen hervorragenden, teils echten, teils nachgebildeten Trachten in Aussicht genommen ist, und dass ein zu diesem Zwecke bestelltes Preisgericht im Laufe des Abends selbst sein Urteil eröffnen wird.» Lesezirkel Hottingen: *Schweizertrachtenfest* (wie Anm.31). Zu dieser Jury zitiert der Jahresbericht aus einem Presseartikel: «Zum Werke, das man ernst bereitete, gehörte selbstredend auch ein Preisgericht. Herr Direktor Angst vom Landesmuseum (Präsident), Frau Julie Heierli, Fräulein Schüber, Professor Blümner und Dr. Zemp bildeten dasselbe; es hatte sich in einer Ecke des grossen Saales etabliert. Es erteilte Prämien für alle Originaltrachten und historisch treue Nachbildungen.» Fünfzehnter Jahresbericht, der Generalversammlung des Lesezirkels Hottingen vorgelegt am 20. Februar 1897. Zürich 1897, S.57.
- 33 Stern, Martin: *Diskussionsbeitrag in: De Capitani, François; Germann, Georg* (wie Anm.6), S.154.
- 34 Bleuler-Waser, Hedwig (wie Anm.27), S.135f. Im Gegensatz zur «selbstdarstellenden» Literatur des Lesezirkels, die den egalitären Charakter des Vereins und seiner Anlässe beschwört, spricht

- Jost von einer mondänen Gesellschaft und hebt die luxuriösen Feste hervor. Jost, Hans Ulrich: Die reaktionäre Avant-Garde. Die Geburt der Neuen Rechten in der Schweiz um 1900. Zürich 1992, S. 114.
- 35 Heer, Jakob Christoph: Erinnerungsmappe zum Schweizer-Trachten-Fest des Lesezirkel Hottingen. Zürich 1896, S. III. Ein Urteil, das nicht auf Übertreibung beruhen dürfte - punkto Festumzügen scheint der Lesezirkel Hottingen landesweit richtungsweisend gewesen zu sein. Als 1902 der Auftritt der Sennenchilbi des eidgenössischen Schwing- und Älplerfestes von Sarnen gewürdigt wird, heisst es: «Farbenreicher und origineller ist wahrhaftig nicht einmal der Lesezirkel Hottingen.» Zitiert nach: «Freudiges Gedenken an diesen vaterländischen Tag.» Erinnerungen an das Eidgenössische Schwing- und Älplerfest vom 24. und 25. August 1902 in Sarnen. In: Obwaldner Zeitung 11.08.1989, S. 6-8.
 - 36 Zitiert nach Theo Gantner: Ein Trachtenfest des Lesezirkels Hottingen anno 1896. In: NZZ 20.12.1970, S. 57-59, hier S. 59.
 - 37 Lesezirkel Hottingen: Schweizertrachtenfest (wie Anm. 31).
 - 38 Heer, Jakob Christoph: Erinnerungsmappe (wie Anm. 35), S. III.
 - 39 Lesezirkel Hottingen. Literarische Gesellschaft in Zürich. Programm für das Schweizertrachtenfest am 14. März 1896 in der neuen Tonhalle in Zürich. Zürich 1896, S. 5ff.
 - 40 Lesezirkel Hottingen: Schweizertrachtenfest (wie Anm. 31). Ulrich spricht von einer absichtlichen Besetzung der Rollen durch Vereinszugehörige: «Seine Mitglieder, die im weitesten Sinne Mitspieler sein sollen, empfangen durch ihr aktives Teilnehmen, wenn immer möglich in Kostümen, eine unendlich viel intensivere Beziehung zum Historischen als durch blosses Lektüre, durch Illustration oder Theateraufführung.» Ulrich, Conrad (wie Anm. 27), S. 84ff.
 - 41 Aus allen Gauen. Dichtungen in den schweizerischen Mundarten. Auf das Schweizertrachtenfest des Lesezirkels Hottingen herausgegeben von dem literarischen Komitee. Zürich 1896.
 - 42 Louis Courthion (1858-1922) aus Bagnes/VS. Soziologiestudium, Journalist, Schriftsteller, zuletzt in Genf. Siehe Niederer, Arnold: Bemerkungen zu Louis Courthions «Peuple du Valais». In: SAVK 67/1971, S. 31-40.
 - 43 Jules Gilliéron (1854-1926), Professor für Philologie in Paris, Verfasser dialektologischer Studien über das Wallis. Verfasser des «Atlas linguistique de la France».
 - 44 Als einzige Zeitung der Region und nur sehr allgemein berichtet die Gazette du Valais vom 21.03. 1896: «Une fête des costumes suisses avait été organisée samedi à la nouvelle Tonhalle de Zurich. Elle a été extrêmement brillante. 700 personnes costumées, et en tout 2500 personnes, y ont pris part. Ont été surtout applaudis les groupes des Bernois de la Suisse primitive, des Vaudois et des Appenzellois, ainsi que le Ranz des vaches, chanté par M. Currat. L'acte final, où tous les groupes se sont inclinés devant l'Helvétie, rappelait les Fêtes de Schwytz et de Berne. Il n'y a eu qu'une voix pour louer l'organisation de la fête.»
 - 45 Ulrich, Conrad (wie Anm. 27), S. 65f. [Der erste Volksliederabend fand 1898 statt].
 - 46 Siehe dazu Kommentare und Abbildungen bei Ulrich, Conrad (wie Anm. 27), passim.
 - 47 Siehe etwa die von Marchal beigebrachten Belege. Marchal, Guy P. (wie Anm. 20).
 - 48 Stantz, Ludwig: Festalbum der Feier des Eintritts Berns in den Schweizerbund, 6. März 1353, begangen im Jahr 1853 an den Siegestagen von laupen und Murten, 21. Juni 1339 und 22. Juni 1376. Historischer Zug, angeordnet und zur Herausgabe in sechzig Blättern bearbeitet von Doct. Stantz, Bern 1855. Zitiert nach Gantner, Theo: Der Festumzug. Ein volkskundlicher Beitrag zum Festwesen des 19. Jahrhunderts in der Schweiz. Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde, Sonderausstellung, Basel 1970, S. 23.
 - 49 Fünfzehnter Jahresbericht (wie Anm. 32), S. 20.
 - 50 Protokolle der Eidgenössischen Landesmuseums-Kommission. Sitzung vom 6. November 1896.
 - 51 Protokolle SLM (wie Anm. 50), Sitzung vom 14. Dezember 1897.
 - 52 Lesezirkel Hottingen, Protokollband (wie Anm. 28).
 - 53 Schweizerisches Landesmuseum in Zürich. Siebenter und achter Jahresbericht 1898 und 1899. Zürich 1900, S. 126. Die Dominanz bzw. die Ausschliesslichkeit der Zürcher Mitglieder in den Gremien erklärt sich aus der Tatsache, dass nicht der Bund, sondern Stadt und Kanton Zürich den Bau des SLM finanzierten.
 - 54 Bereits 1897 hatte Julie Heierli Restaurationsarbeiten an Trachten aus den Beständen des SLM unternommen. Zur Gestaltung der Eröffnungsfeierlichkeiten könnte auch das Urteil beigetragen haben, mit dem die Trachtenforscherin der Museumsleitung die Bedeutung dieser Stücke vor Augen führte: «Vor 100 Jahren konnte man überall in der Schweiz die Leute in ihren eigentümlichen Trachten erscheinen sehen. Heute finden wir nur noch spärliche Reste dieser Sitte; die alten Trachten sind fast ganz ausgestorben. Es musste daher als eine der Aufgaben des Schweizerischen Landesmuseums angesehen werden, auch in dieser Beziehung zu sammeln, was an charakteristischen Kleidungsstücken aus früheren Jahrhunderten noch zu finden ist...». In: Schweizerisches Landesmuseum in Zürich. Sechster Jahresbericht 1897. Zürich 1898, S. 20ff.
 - 55 Schweizerisches Landesmuseum (wie Anm. 54), S. 126f.
 - 56 Schweizerisches Landesmuseum (wie Anm. 54), S. 126.
 - 57 Lesezirkel Hottingen, Protokollband (wie Anm. 28), Vorstandssitzung vom 06.04.1898.
 - 58 Protokolle SLM (wie Anm. 50), Sitzung vom 26. April 1898.
 - 59 Siehe die im Jahresbericht des SLM (Anm. 53) wiedergegebenen Festreden und Pressekommentare.
 - 60 Lötschentaler Soldaten in historischen Söldneruniformen. Siehe die Erklärungen in Kapitel 4.2.
 - 61 Gazette du Valais, 22.06.1898.
 - 62 Gazette du Valais, 02.07.1898.
 - 63 Leserbrief in der Gazette du Valais, 29.06.1898.
 - 64 Walliser Bote, 02.07.1898.
 - 65 Gazette du Valais, 02.07.1898.
 - 66 Vgl. von Greyerz, Hans: Der Bundesstaat seit 1848. In: Handbuch der Schweizer Geschichte. Bd. 2, Zürich 1977, S. 1019-1246, hier S. 1112f.
 - 67 Vgl. Gauger, Jörg-Dieter: Staatsrepräsentation. In: Ders.; Stagl, Justin (wie Anm. 4), S. 9-17, hier S. 13.
 - 68 Bätzing, Werner: Die Alpen. Entstehung und Gefährdung einer europäischen Kulturlandschaft. München 1991, S. 47.
 - 69 Campi, Edith: «Hic et nunc». Réflexions sur l'idée de tradition. In: L'Homme 95/1985, S. 141-156, hier S. 142f.
 - 70 «Um seine Mittel zur Erfüllung seiner Zwecke überhaupt einsetzen zu können, muss der Staat zunächst einmal dasein, indem er am Selbst konkreter Personen teilhat. Um deren Selbst auf sich einzustimmen, muss er sich ihnen darstellen; ein Staat existiert in der Form und in dem Masse, in denen er von konkreten einzelnen innerhalb und ausserhalb seines Geltungsbereichs wahrgenommen wird. Die staatliche Selbstdarstellung hat, wie ich meine, vier Aspekte, die ich als Selbstbestätigung, Selbsterkundung, Selbstvergrösserung und Selbstfestlegung bezeichnen möchte [im folgenden umschrieben].» Stagl, Justin (wie Anm. 5), S. 32f. Gauger resümiert (bezogen auf Monarchien), dass der Staat seine Ansprüche nicht nur durch den «Erweis seiner funktionalen Nützlichkeit für die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens» legitimiert, sondern auch mit einer «Selbstdarstellung, die positiv an Wir-Gefühl, Freiwilligkeit, Zugehörigkeitsempfinden, Loyalität bis hin zur Selbstaufgabe der Angehörigen der Staatsgemeinschaft zu ihren Gunsten appelliert». Gauger, Jörg-Dieter (wie Anm. 67), S. 10.
 - 71 Marchal, Guy P. (wie Anm. 20).

72 Siehe dazu die Angaben bei Mesmer, Beatrix (wie Anm. 19), S. 13f.

73 Kreis, Georg: Die besseren Patrioten. Nationale Idee und regionale Identität in der französischen Schweiz vor 1914. In: De Capitani, François; Germann, Georg (wie Anm. 6), S. 55-74, hier S. 59f.

74 Mesmer, Beatrix (wie Anm. 19), S. 14. Ebenso sieht Schulze die Entstehung der Nationalstaaten vor dem Hintergrund des «Wandels von der Argargesellschaft zur modernen Massenzivilisation». Schulze, Hagen: Der Weg zum Nationalstaat. Die deutsche Nationalbewegung vom 18. Jahrhundert bis zur Reichsgründung. München 1992³, S. 49ff.

75 Bonjour, Edgar: Der schweizerische Bundesstaat und das Ausland 1848-1874. Vorlesung Universität Basel 1982/83. Vgl. Biaudet, Jean-Charles: Der modernen Schweiz entgegen. In: HSG Bd. 2, Zürich 1977, S. 871-986, hier S. 918-970.

76 Bereits nach dem Wiener Kongress erhoben sich in der Eidgenossenschaft Diskussionen zwischen konservativen und fortschrittlichen Kräften (Voten zur Wiederherstellung der Vogteien gegen solche zugunsten einer Homogenisierung). Seit den 1830er Jahren wurden die Auseinandersetzungen von konfessioneller Polemik überlagert. Das «Putschklima der Regenerationszeit» führte mit den Freischarenzügen und einem halben Dutzend gewaltsamer Konflikte in den Kantonen zum landesweiten Bürgerkrieg von 1847. Dabei ging es unter dem Deckmantel eines Religionskrieges «im wesentlichen um die Frage, ob die Eidgenossenschaft ein konservativer Staatenbund bleiben oder zu einem liberalen Bundesstaat ausgebaut werden sollte». Kreis, Georg: Der Weg zur Gegenwart: Die Schweiz im neunzehnten Jahrhundert. Basel/Boston/Stuttgart 1986, S. 84, S. 101.

77 «Das zürcherische Fest war als gemeineidgenössische Veranstaltung vorgesehen, doch waren die Kantone Uri, Schwyz, Ob- und Nidwalden nicht zum Mitmachen zu bewegen. Als zwei Jahre später Bern das Jubiläum zum Eintritt in den Bund beging, waren die Innerschweizer offiziell vertreten, hingegen verweigerte das benachbarte Freiburg die Teilnahme.» Gantner, Theo (wie Anm. 48), S. 18ff. Vgl. Marchal, Guy P. (wie Anm. 20), S. 363.

78 Gantner, Theo: Der Festumzug (wie Anm. 48), S. 20.

79 Siehe von Greyerz, Hans (wie Anm. 66), S. 1030ff., S. 1041ff., S. 1066ff.

80 Im Sommer 1849 vermeldet die NZZ zur sogenannten Preussenfurcht: «Wenn je ein Anlass geeignet war, nicht Bedenken zu erregen, sondern vielmehr einen recht wohlthätigen Einfluss auf die Schweiz zu üben, so ist es die Annäherung der deutschen monarchischen Armee an unsere Grenze. So betrübend die Umstände, unter denen uns diese vornehme Nachbarschaft zu Theil wird, so ermunternd wird sie durch sich selber auf uns einwirken und uns wieder einmal von unserm politischen Parteigezänk ablenken und an das Vaterland erinnern... Das lehrt uns einander, wenn auch nicht lieben, doch achten, ... was so sehr mangelt, dass die Fremden für uns sich schämen, wie wir uns im Koth herumschleifen, von den Bundesbehörden bis zum letzten Dorfnachbar. Die Preussenfurcht kommt gerade wie bestellt, sie macht reine Luft und weckt den Sinn für Schweizerkraft.» Neue Zürcher Zeitung, 28.06.1849.

81 Vogel, Gerhard im Vorwort zu Jauslin, Carl und Roux, Gustave: Album des historischen Zuges. Nach Originalen und nach der Natur gezeichnet und gemalt. 400-jährige Jubelfeier der Schlacht bei Murten am 22. Juni 1876, Bern o.J. [1877]. Zitiert nach Gantner (wie Anm. 48), S. 25.

82 «Militärreglement» von 1817, Schaffung «Eidgenössischer Übungslager» in Thun seit 1819/20. Vgl. HBLS IV, S. 106. Biaudet, Jean-Charles (wie Anm. 75), S. 915f.

83 Versuche einer Standardisierung von Münz- und Postwesen, Massen und Gewichten in der Helvetik bleiben meist erfolglos. Steahelin, Andreas: Helvetik. In: Handbuch der Schweizer Ge-

schichte, Bd. 2, Zürich 1977, S. 821f. Nach der Helvetik verselbständigt sich in den Kantonen das Münzwesen erneut; erst 1848 verschwindet die kantonale Münzhoheit. Nach grösserer Wirrnis herrscht bezüglich der Masse und Gewichte. Einzelne Kantone (VD, VS) erlassen Gesetze, die sie in ihrem Kantonsgebiet nicht sofort durchsetzen können. 1848 bestimmte der Bund «...für die ganze Eidgenossenschaft gleiches Mass und Gewicht einzuführen.» HBLS, Bd. V, S. 45. Kreis, Georg (wie Anm. 76), S. 46f.

84 Biaudet, Jean-Charles (wie Anm. 75), S. 909f. Kreis, Georg (wie Anm. 76), S. 57f.

85 Kreis, Georg (wie Anm. 76), S. 98f. Zu diesem «Durcheinander» (Biaudet) im Münzwesen, in der Rechtsprechung und im Postwesen siehe Biaudet, Jean-Charles (wie Anm. 75), S. 904f.

86 Dazu von Greyerz: «Die Vereinheitlichung von Mass und Gewicht bereitete die grösste Mühe»; erst die Verfassungsrevision von 1874 schuf hier definitive Klarheit. Von Greyerz, Hans (wie Anm. 66), S. 1027f.

87 Biaudet, Jean-Charles (wie Anm. 75), S. 954.

88 Cattani, Alfred: Im Schatten des Weltkrieges. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred: Die Landi (wie Anm. 16), S. 8-10, hier S. 9.

89 So wird z.B. aus dem Emmental berichtet, dass in den 1820er Jahren die Leute von Eggwil, «um mit Ross und Wagen nach Schüpbach zu gelangen, viermal das Flussbett der Emme überqueren mussten» und erst «nach der Hochwasserkatastrophe im Jahre 1837 [über] eine gut ausgebaute Strasse mit Brücken» verfügten. Gerber, Fritz: Wandel im ländlichen Leben. Eine sozialökonomische und sozialpsychologische Untersuchung in fünf Gemeinden des Oberemmentales. Europäische Hochschulschriften, Reihe 29, Bd. 1. Bern/Frankfurt 1974, S. 34.

90 Fröbel, Julius: Reise in die weniger bekannten Thäler auf der Nordseite der Penninischen Alpen. Berlin 1840.

91 Forbes, James D.: Reisen in den Savoyer Alpen und in anderen Theilen der Penninen-Kette nebst Beobachtungen über die Gletscher. Bearbeitet von Gustav Leonhard. Stuttgart 1845.

92 «Seine reizende und gesunde Lage mit der vollen Aussicht auf die Schneefelder der Jungfrau und der Nähe mancher der sehenswer testen Punkte der Schweiz haben seinen Ruf durch halb Europa verbreitet und gegenwärtig das kleine Tal zu einer vollständig englischen Niederlassung gemacht. Wo man geht und steht, wird man von englischen Leuten umschwirrt; selbst die Eingebornen fangen an, jeden Fremden englisch anzureden» beklagt Bädeler in seiner Ausgabe von 1853.

93 Bädeler, Karl: Die Schweiz. Ein Handbüchlein für Reisende. Koblenz 1844, S. 392.

94 Ulrich, Melchior: Das Lötschenthal, der Monte Leone, Portiengrat und die Diablerets. Zürich 1851, S. 6. Die Belege aus der Untersuchungsregion liessen sich beliebig verlängern; über die Täler am Südbang des Bietschhorns sagt von Fellenberg: «...Thäler, die der Touristen- und Geologenfluss vor kaum zwei Decennien zum ersten Mal betreten und die auch jetzt noch dem grossen Strom der Alpenfahrer vollständige terra incognita geblieben sind.» Von Fellenberg, Edmund; Moesch, Casimir: Geologische Beschreibung des Westlichen Theils des Aarmassivs... In: Beiträge zur geologischen Karte der Schweiz, Lfg. 21, Bern 1893, S. 187.

95 Grosjean, Georges: Geschichte der Kartographie. Bern 1980, S. 127f. (Geographica Bernensia, Reihe U8. Geographisches Institut der Universität).

96 Grosjean, Georges; unter Mitarbeit von Cavelti, Madlena: 500 Jahre Schweizer Landkarten. Zürich 1971, S. 32.

97 Grosjean, Georges (wie Anm. 95) S. 128ff.

98 Damalige Vermessungsfehler werden graphisch als Abweichungen von einem exakten Koordinatennetz moderner Karten sichtbar gemacht.

- 99 Siehe: Hammer-Cavelti, Madlena; Cavelti, Alfons: Die Schweizerkarte von J.H. Weiss, 1800, im Vergleich mit zeitgenössischem Kartenschaffen. In: Der Mensch in der Landschaft. Festschrift für Georges Grosjean. Herausgegeben von Klaus Aerni, Georg Budmiger, Hans-Rudolf Egli und Elisabeth Roques-Bäschlin. Jahrbuch der Geographischen Gesellschaft von Bern, Bd. 55/1983-1985, S.625-644.
- 100 Grosjean, Georges; unter Mitarbeit von Cavelti, Madlena (wie Anm.96), S.32.
- 101 Grosjean, Georges (wie Anm.95), S.134.
- 102 Dufour, General des Sonderbundskrieges, war bis zur Beendigung der nach ihm benannten Karte Leiter des eidgenössischen topographischen Büros.
- 103 Grosjean, Georges (wie Anm.95) S.135ff., 140.
- 104 Als die Söhne des genannten J.R. Meyer 1811 im Hochgebirge topographische Erkundungen unternahmen, bezwangen sie mit der Jungfrau den ersten Gipfel über 4000m. Auch die Erstbesteigung des Piz Bernina (4049m) gelang 1850 einem Topographen, Johann Wilhelm Fortunat Coaz (1822-1914).
- 105 Jahrbuch des Schweizer Alpen-Club, 1864ff.
- 106 Die der Hinwendung zur Region zugrundeliegende Entfremdung hat Catherine Bertho am Beispiel der Bretagne wie folgt charakterisiert: «En effet la bourgeoisie nationale de plus en plus urbaine, de moins en moins impliquée dans la gestion de domaines fonciers, qui lit les livres consacrés à la province, est peu concernée par l'analyse du système économique rural. En revanche une interrogation politique la presse: comment concevoir ce monde rural si proche et si différent, étranger donc menaçant? Or cette interrogation se nourrit d'observations purement extérieures sur les modes de vie, réduits aux gestes qu'ils supposent.» Bertho, Catherine: L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype. In: L'identité. Actes de la recherche en sciences sociales 35/1980, S.45-62, hier S.48.
- 107 Vgl. Santschi, Catherine (wie Anm.17), S.13ff.
- 108 Jost, Hans Ulrich: La nation, la politique et les arts. In: SZG 39/1989, S.293-303, besonders S.300ff.
- 109 Erstes eidg. Schützenfest 1824, Turnfest 1832, Sängerfest 1842. Die Gründungsdaten der bedeutendsten Vereine sind zusammengestellt bei Kreis, Georg (wie Anm.73), S.72. Zu diesen «patriotisch orientierten Gesellschaften [...]», die alle letztlich auf den nationalen Zusammenschluss zielen», siehe Biauudet, Jean-Charles (wie Anm.75), S.913ff.; De Capitani, François et al.(wie Anm.4). Marchal, Guy P. (wie Anm.20), S.356ff., Santschi, Catherine (wie Anm.17), S.40ff. Diese Gesellschaften überbrückten - was damals kaum eine Institution vermochte - die konfessionellen, regionalen und sprachlichen Hindernisse innerhalb der Eidgenossenschaft.
- 110 Als Beispiel führt Mesmer die Jahresversammlung der Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft 1889 an, die unter dem Titel «Die Pflege des nationalen Sinnes in unserem Volke» die Volksfeste (Sänger-, Turn- und Schützenfeste), die Schlachtfeste, die historischen Stätten der Innerschweiz und die historischen Denkmäler als «Pflanzstätten nationalen Sinns» sah. Mesmer, Beatrix (wie Anm.19), S.18f. Vögelin äusserte im Parlament: «Die grossen nationalen Gedanken lassen sich überhaupt niemals in Vorschriften, in abstrakte Formeln und Paragraphen fassen. Sie verlangen einen freieren, einen unmittelbaren Ausdruck. An unsern Volksfesten, im begeisterten Liede, im zündenden Worte, im lebendig gewordenen Gemeinschaftsgefühl einer grossen Volksversammlung - da tritt dieser nationale Gedanke lebendig zu Tage.» Vögelin, Salomon: Rede über die Errichtung eines schweizerischen National-Museums, gehalten im schweizerischen Nationalrath den 9. Juli 1883. In: Isler, Alexander: Prof.Dr. Salomon Vögelin (wie Anm.23), Anhang S.15.
- 111 Andrey, Georges: Auf der Suche nach dem neuen Staat (1798-1848). In: Geschichte der Schweiz - und der Schweizer. 3 Bde., Basel/Frankfurt a.M., 1983. Bd.2, S.177-287, hier S.255.
- 112 Gantner, Theo (wie Anm.48).
- 113 Gantner, Theo (wie Anm.48), S.14. Zu Einzelbereichen wie etwa der Schule siehe Scandola, Pietro: «Schule und Vaterland»: Zur Geschichte des Geschichtsunterrichts in den deutschsprachigen Primarschulen des Kantons Bern. Diss., Bern 1986.
- 114 Vgl. etwa Santschi, Catherine (wie Anm.17), S.15ff.
- 115 Gantner, Theo (wie Anm.48), S.14.
- 116 Mesmer verweist hier auf die kommunikationssoziologischen Arbeiten von Deutsch, der die Schaffung der Nationalstaaten als einen von Eliten ausgehenden und in immer breitere Schichten hineinwirkenden Kommunikationsvorgang versteht. Mesmer, Beatrix (wie Anm.19), S.14f. Ähnlich zeichnet Miroslav Hroch die Staatenbildung in drei Phasen nach: Interesse der Gelehrten für das «Nationale», zielgerichtete Verbreitung durch zahlenmässig kleine Kreise, Eindringen nationalen Bewusstseins in breite Bevölkerungsschichten. Hroch, Miroslav: Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen sozialgeschichtlichen Forschung. In: Winkler, Heinrich August (Hg.): Nationalismus. Hanstein 1978. Freundl. Hinweis Ilka Volkert, Basel.
- 117 Zu dieser Entwicklung siehe Sablonier, Roger: Innerschweizer Gesellschaft im 14. Jahrhundert. Sozialstruktur und Wirtschaft. In: Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft. 2 Bde., Olten 1990. Bd.2, S.11-233, hier S.206ff. Bätzing, Werner (wie Anm.68), S.44ff. Für die inneralpine Zone: Mathieu, Jon: Eine Agrargeschichte der inneren Alpen. Graubünden, Tessin, Wallis 1500-1800. Zürich 1992.
- 118 Marchal datiert die frühesten Beispiele des Kuhschweizerspotts bereits in die Mitte des 14. Jahrhunderts. Marchal, Guy P. (wie Anm.20), S.315. Weishaupt dagegen will zwischen dem älteren Ketzervorwurf und dem jüngeren Nationalspott unterscheiden. Weishaupt, Matthias: Bauern, Hirten und «frume edle puren». Bauern- und Bauernstaatsideologie in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft und der nationalen Geschichtsschreibung der Schweiz. Basel/Frankfurt a.M. 1992, S.46f. (Nationales Forschungsprogramm 21: Kulturelle Vielfalt und nationale Identität). Vgl. die Belege bei Zehnder, Leo: Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik. Basel 1976 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd.60).
- 119 Marchal, Guy P. (wie Anm.20), S.313ff.
- 120 Zur Entwicklung und Ideologisierung dieses Bildes siehe Weishaupt, Matthias (wie Anm.118). Sablonier, Roger: Die «Bauernstaat-Ideologie». In: Neue Studien zum schweizerischen Nationalbewusstsein. Basel 1992, S.9-22 (Itinera, 13). Marchal, Guy P. (wie Anm.20), S.316ff.
- 121 Im Hof, Ulrich: Ancien Régime. In: HSG Bd.2, Zürich 1977, S.673-784, hier S.743ff. Von der «Übertragung des Alplerideals des 18. Jahrhunderts auf den Mittellandbauern» spricht Im Hof zwar auch für die Zeit der Regeneration, bemerkt aber für das ausgehende 18. Jahrhundert: «Diesen 'alpinen Mythos' rezipierten auch die nichtalpinen Regionen.» Im Hof, Ulrich: Die historische Dimension der nationalen Identität. Basel 1991, S.7, S.14 (NFP 21, Kulturelle Vielfalt und nationale Identität, Reihe: Kurzfassungen der Projekte). Vgl. Im Hof, Ulrich: Mythos Schweiz. Identität - Nation - Geschichte 1291-1991. Zürich 1991.
- 122 Für Marchal ist «dieses Bild zu sehr das Ergebnis einer elitären Reflexion, die wohl auf landläufigen Vorstellungen aufbaut, die aber die mit ihm verfolgte aufklärerische Zielsetzung noch viel zu sehr bewusst popularisieren muss.» Marchal, Guy P. (wie Anm.20), S.352. Gleichzeitig weist Marchal auf Brüche und zeitgenössische Kritik an der phrasenhaften Idealisierung der alten Eidgenossen hin (S.345ff.).

- 123 Frei, Daniel: Mediation. In: HSG Bd.2, Zürich 1977, S.841-869, hier S.867.
- 124 Marchal, Guy P. (wie Anm.20), S.351f., auch S.337, 341.
- 125 Bonjour, Edgar: Zeitalter der Helvetik. Vorlesung Universität Basel 1983/84. Siehe auch Marchal, Guy P. (wie Anm.20), S.353.
- 126 Marchal, Guy P. (wie Anm.20), S.354. Die in der Helvetik selektierten Geschichtsbilder, die damit propagierten Wertkategorien und die Wege der Vermittlung der bereits stereotypen ideologischen Inhalte sind von Frei minutiös dargestellt worden. Frei, Daniel: Das schweizerische Nationalbewusstsein. Seine Förderung nach dem Zusammenbruch der Alten Eidgenossenschaft 1798. Diss Zürich 1964, besonders S.33ff.
- 127 Marchal, Guy P. (wie Anm.20), S.354f.
- 128 Gantner, Theo: Brauchtumsvorführungen in Festumzügen des 19. Jahrhunderts. In: Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. 18. Deutscher Volkskunde-Kongress in Trier 1971. Herausgegeben von Günther Wiegelmann, Schriftleitung Dietmar Sauermann. Göttingen 1973. S.83-87, hier S.85.
- 129 Gantner, Theo (wie Anm.128), S.85f.
- 130 Gantner, Theo: «Die Schweizer wie sie sind». In: Festschrift Robert Wildhaber, 1972, S.137-140, hier S.137, 139. Gantner, Theo (wie Anm.48), S.38ff mit einer «Übersicht über schweizerische Umzüge».
- 131 Kreis, Georg (wie Anm.73), S.62.
- 132 «Dabei handelt es sich, wie das Beispiel Schule gezeigt hat, nicht nur um die Schaffung von nationaler Identität. Zugleich wird auch der 'bürgerliche Mensch' mit seinen spezifischen Fähigkeiten zur Einordnung, zielgerichteter Leistung und Loyalität gegenüber den gesellschaftlichen Institutionen geschaffen.» Mesmer, Beatrix: Diskussionsbeitrag in: De Capitani, François; Germann, Georg (wie Anm.6), S.333.
- 133 Kreis, Georg (wie Anm.73), S.63.
- 134 Kreis, Georg (wie Anm.73), S.63.
- 135 Kreis, Georg (wie Anm.73), S.76.
- 136 Scharfe, Martin: Aufhellung und Eintrübung. Zu einem Paradigmen- und Funktionswandel im Museum 1970-1990. In: Rekonstruktion von Wirklichkeit im Museum. Tagungsbeiträge der Arbeitsgruppe «Kulturhistorische Museen», Hildesheim, 3.-5. Oktober 1990. Herausgegeben von Susanne Abel. Hildesheim 1992, S.53-65, hier S.55. (Mitteilungen aus dem Roemer-Museum Hildesheim, Kolloquien, NF 3).
- 137 «Die bündelnde Formel für diese Struktur lautet: Durch die progressive Musealisierung kompensieren wir die belastenden Erfahrungen eines änderungstempobedingten kulturellen Vertrautheitsschwundes.» Lübke, Hermann: Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus. Graz/Wien/Köln 1989, S.29. Zu den Kompensationsmodellen von Hermann Lübke und Odo Marquard siehe Scharfe, Martin (wie Anm.136), S.57f.
- 138 Vor allem durch den bekannten Titel «The Invention of Tradition» (wie Anm.2), der Vorgänge von Traditionalisierung mit der als Modernisierungsprozess verstandenen Nationenbildung in Zusammenhang stellt.
- 139 Siehe die in Kapitel 4.1.3 genannten Arbeiten von Röllin. Wei-ter Röllin, Werner: Fastnacht in der Schwyzer March. In: Thalmann, Rolf (Hg.): Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch. Zürich/München 1981, S.107f.
- 140 Korff, Gottfried: Folklorismus und Regionalismus. Eine Skizze zum Problem der kulturellen Kompensation ökonomischer Rückständigkeit. In: Köstlin, Konrad; Bausinger, Hermann: Heimat und Identität. 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel vom 16. bis 21. Juni 1979. Neumünster 1980, S.39-49 (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd.7). Noch jüngst vertrat Korff eine Variante des Kompensationsmodells, das das Einfache als Gegenbild versteht: «Das Archaisch-Einfache mit seinem spezifischen Affektationswert wird als Masseinheit für den Fortschritt, gleichzeitig aber auch als dessen kompensatorisches Gegenbild präsentiert. Die Vermehrung und Ausdifferenzierung der Sachwelt in Technik und Konsum und deren enthemmt-luxurierende Zurschaustellung verlangt den 'Rückspiegel', der in einfachen Bildern anzeigen sollte, was der europäische Teil der Menschheit hinter sich gelassen hat. Die Bauerntrachten und -stuben, die Werkzeug- und Arbeitsgeräte-Installationen boten eine elementare Ordnung der Dinge, die jene Übersichtlichkeit versprach, die in Anbetracht der neuen Technikleistungen und Warenwelten nicht mehr so ohne weiteres möglich schien. Für die Wissenschaft von der Volkskunst und Volkskultur - das nebenbei hatte das den Effekt, dass sie Material- und Bildlieferant für die Konstruktionen im Gegensatz wurde. Volkskundler wurden zu Experten für das Einfache, zu Fachleuten für Gegenentwürfe zur Modernisierung.» Korff, Gottfried: Volkskunst und Primitivismus. Bemerkungen zu einer kulturellen Wahrnehmungsform um 1900. In: ÖZV 97/1994, S.373-394, hier S.387f.
- 141 Köstlin, Konrad: Folklorismus als Therapie? Volkskultur als Therapie? In: Hörandner, Edith; Lunzer, Hans (Hg.): Folklorismus. Vorträge der 1. internationalen Arbeitstagung des Vereins «Volkskultur um den Neusiedler See». Neusiedl/See 1982, S.129-147.
- 142 Wolf-Dieter Könenkamp beispielsweise zeigte an einer peripher gelegenen und wirtschaftlich schwachen Gemeinde auf, wie ein intaktes Ortsbild und attraktive Bräuche ein «Minderwertigkeitsgefühl kompensieren»: «Der ökonomische Fall wurde abgedeckt durch relativen Zugewinn im Symbolbereich», resümiert Könenkamp, nicht ohne die Rahmenbedingungen prozesshaft nachgezeichnet zu haben. Könenkamp, Wolf-Dieter: Kultureller Wandel und «lokale Identität» in einem oberfränkischen Dorf. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1985, S.24-39, hier S.32f. Zu einem vielverwendeten Erklärungsmuster ist in der Tourismusforschung der Gedanke geworden, dass die am Wohnort sinkende Lebensqualität steigende Erholungsbedürfnisse hervorruft, die durch touristische Aktivitäten befriedigt werden könnten (Kompensation durch Eskapismus). Selbst für das eidgenössische Festwesen der Gegenwart schlussfolgert Basil Schader, dass «...eine Gruppe [...] ihre ökonomischen Defizite durch den Rekurs auf traditionalistisch-folkloristische Werte zu kompensieren sucht, welche Abgrenzung und soziale Identität in einer als bedrohlich empfundenen Umwelt (wie sie besonders die Stadt darstellt) versprechen». Schader, Basil: Nationale Festkultur in der Gegenwart. In: SAVK 87/1991, S.144-174, hier S.157f.
- 143 So resümiert Jean-Noël Pelen, um nur ein Beispiel anzuführen, über die lokale Identität in einer südfranzösischen Region: «Le passé économique et social se légendifie, se mythifie, pour permettre à ceux qui restent d'être et d'exister encore, dans un présent qui nous offre plus de référents positifs.» Pelen, Jean-Noël: Le légendaire de l'identité communautaire en Cévennes du XVIIIe au XXe siècle. In: Le monde alpin et rhodanien 1-4/1982, S.127-141, hier S.138.
- 144 Assion, Peter: Historismus, Traditionalismus, Folklorismus. Zur musealisierenden Tendenz der Gegenwartskultur. In: Jeggle, Ulf; Korff, Gottfried; Scharfe, Martin; Warneken, Bernd Jürgen (Hrsg.): Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Hamburg 1986, S.351-362.
- 145 Scharfe, Martin (wie Anm.136).
- 146 Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart 1961, besonders Kapitel 1.
- 147 Bausinger, Hermann: Technik im Alltag. Etappen der Aneignung. In: ZfV 77/1981, S.227-242, hier S.232.
- 148 Scharfe, Martin: Technik und Volkskultur. In: König, Wolfgang; Landsch, Marlene (Hg.): Kultur und Technik. Zu ihrer Theorie

- und Praxis in der modernen Lebenswelt. Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris 1993, S.43-68, hier S.53. Auch Peter Assion wies darauf hin, dass der gegenwärtige Historismus »zu keiner endgültigen Lösung der ihn konstituierenden Problematik« führt. Assion, Peter (wie Anm. 144), S.357.
- 149 Assion, Peter (wie Anm. 144), S.359. Scharfe, Martin (wie Anm. 136), S.55. Ders. (wie Anm. 148), S.62. Für das Wallis stellt Kilani die Herausbildung einer Doppelmoral fest: Durch Betonung früherer Armut den Fortschritt legitimieren, durch Glorifizierung der »guten alten Zeit« den Gemeinschaftssinn beschwören (s. Kap. 4.3). Crettaz beobachtete zu den Landesausstellungen von 1896 und 1939, dass das »aller de l'avant« durch die »symboles de permanence« erleichtert werde. Crettaz, Bernard: *La Beauté du reste. Confession d'un conservateur de musée sur la perfection et l'enfermement de la Suisse et des Alpes*. Genève 1993, S.136f. Dass der Historismus den Bruch mit der Vergangenheit augenfällig (und damit vielleicht auch die Akzeptanz gegenüber dem Fortschritt möglich) macht, nicht ohne gleichzeitig kompensatorische Qualitäten zu entwickeln, hielt Jürgen Habermas fest: »Einerseits bedeutet der Historismus eine Fortsetzung und Radikalisierung der Aufklärung, die, wie Nietzsche sofort erkennt, die Bedingungen für die Ausbildung moderner Identitäten noch schärfer, noch unerbittlicher definiert; andererseits macht der Historismus geschichtliche Überlieferungen in idealer Gleichzeitigkeit disponibel und ermöglicht einer unsteten, vor sich selbst fliehenden Gegenwart eine Kostümierung in geliehenen Identitäten.« Habermas, Jürgen: Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt a. M. 1985, S.13. Habermas spricht ausdrücklich von »kompensatorischen Bedürfnissen«, siehe S.19, S.26.
- 150 Scharfe, Martin (wie Anm. 148), S.58f. Vgl. dazu Jeggle: »Die Rationalisierung der modernen Welt ist weit fortgeschritten, manches Unbehagen an der zeitgenössischen Kultur könnte daher kommen, dass unser Bewusstsein und vor allem das, was darunter liegt, noch nicht bereit, noch nicht fähig ist, auf solche unsoliden, aber beruhigenden Stützen zu verzichten.« Jeggle, Ulf: Geschichtsbilder. Eigentümlichkeiten unseres historischen Gedächtnisses. In: Rolshoven, Johanna; Scharfe, Martin (Hg.): Geschichtsbilder. Ortsjubiläen in Hessen. Marburg 1994, S.9-24, hier S.21 (Beiträge zur Kulturforschung, 1).
- 151 Christine Burckhardt-Seebass: Diskussionsbeitrag zu Korff, Gottfried (wie Anm. 140), S.50. Weiter wies die Autorin darauf hin, dass nicht Nostalgie, sondern Vergnügen und Erlebniswert, Kommunikationsbedürfnisse und ökonomische Interessen, Verlegenheitslösungen in denkmalpflegerisch geschützten Bauten und individuelle Initiativen den Museumsboom (als ein viel genanntes Element der angeblichen Kompensationswelle) bedingen können. Dies.: Projektionen von Heimatlichkeit. In: Zur Diskussion um kleine Museen. In: Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg, Bd.5/1993, S.253-264.
- 152 Agulhon, Maurice: *La vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution*. Paris 1970, S.414.
- 153 Hugger (wie Anm. 12), Schader, Basil; Leimgruber, Walter (Hrsg.): Festgenossen. Über Wesen und Funktion eidgenössischer Verbandsfeste. Basel 1993 (NFP 21, Kulturelle Vielfalt und Nationale Identität).
- 154 Dass z.B. die Darstellung von Volkstypen und bäuerlichen Arbeiten, zusätzlich zu den politischen Intentionen, der zeitgenössischen »glorification de tous les travailleurs de la terre« entsprang, zeigte Gantner am Beispiel der *Fêtes des vigneron*s (in Vevey vorgeführte Monatsbilder, bzw. die vier Jahreszeiten). Gantner, Theo (wie Anm. 128), S.83. Auch Pfrunder stellte die auf der Industrialisierung fussende Kompensationsthese in den Zusammenhang von Tourismus, Wissenschaft und romantischen Bewegungen. Pfrunder, Peter (wie Anm. 7), S.655.
- 155 Pfrunder resümiert: »Zu den wichtigsten brauchgestaltenden Kräften des 19. Jahrhunderts gehört sicher der im Zuge der Nationalstaatenbildung aufkommende *Nationalismus*. Mehr als andere europäische Staaten war gerade die Schweiz als Willensnation mit ihren unterschiedlichen kulturellen und sprachlichen Traditionen auf die Entwicklung einer nationalen Identität angewiesen. Und Festbräuche waren besonders geeignet, die politischen Zielsetzungen zu legitimieren...« Pfrunder, Peter (wie Anm. 7), S.654. Zur staatlichen Kulturpolitik äussert Jost: »In den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte der Bundesrat mit aktiver Kulturpolitik begonnen. Diese stand durchaus in logischer Übereinstimmung mit der Entwicklung des politischen Systems, wo die staatliche Sphäre durch enge Kooperation von Interventionismus und Industriekapitalismus zu einer gesteigerten Bedeutung kam. Am Anfang standen die Bundesbeschlüsse zur Bewahrung der vaterländischen Altertümer (1886) und zur Förderung der Kunst (1887). Diese führten über zu den ersten grossen Kulturinstitutionen des Bundes, dem 1898 in Zürich eröffneten Landesmuseum und der 1900 in Bern errichteten Landesbibliothek.« Jost, Hans Ulrich: Bedrohung und Enge (1914-1945). In: Geschichte der Schweiz - und der Schweizer. 3 Bde., Basel/Frankfurt a. M. 1982, Bd.3, S.101-189, hier S.121. Für Deutschland und Österreich ist der Prozess der Stereotypisierung am Beispiel der Tracht und des Einflusses der Herrscherhäuser »Landesbrautzüge«, »Bauernhochzeiten« fassbar. Siehe z.B.: Griebel, Armin: Tracht und Folklorismus in Franken. Würzburg 1991. Ders.: Amtliche Berichte zur Tracht in Franken. Würzburg 1991 (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, Bde. 48 und 49). Schmitt, Heinz: Volkstracht in Baden. Ihre Rolle in Kunst, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft seit zwei Jahrhunderten. Karlsruhe 1988, S.32ff.
- 156 Mesmer, Beatrix (wie Anm. 19), S.17.
- 157 Frei, Daniel (wie Anm. 126), S.256.
- 158 Burckhardt-Seebass, Christine: Trachten als Embleme. Materialien im Umgang mit Zeichen. In: ZfV 77/1981, S.209-226, hier S.215. Dies.: Spuren weiblicher Volkskunde. Ein Beitrag zur schweizerischen Fachgeschichte des frühen 20. Jahrhunderts. In: SAVK 87/1991, S.209-224, hier S.211.
- 159 »Hatte der kulturelle Faktor bei der Gründung der modernen Eidgenossenschaft nur eine untergeordnete Rolle gespielt, so gelangte er jetzt durch die nationalen Bewegungen zu tragender Bedeutung. In dem Masse, wie sich rings um die Schweiz die nationalen Einigungen vollzogen, wurde es für die Eidgenossen der verschiedenen Sprach- und Kulturgemeinschaften zusehends schwieriger, zu entscheiden zwischen der Verbundenheit mit einem grösseren Kulturkreis und der Zugehörigkeit zu einer schweizerischen Nation, die sich noch auf der Suche nach sich selbst befand.« Ruffieux, Roland: Die Schweiz des Freisinns (1848-1914). In: Geschichte der Schweiz - und der Schweizer. 3 Bde., Basel/Frankfurt a. M. 1983, Bd.2, S.9-100, hier S.24.
- 160 Neben der minutiösen Arbeit von Marchal (wie Anm. 20) ist hier die umfangreiche Publikation von Im Hof (wie Anm. 121, 1991) zu nennen. Konkret spricht auch Jost für das beginnende 19. Jahrhundert von einem Patriotismus und seinen »Wertvorstellungen, die in eher diffuser Form Verständnis für das Vaterland und die »öffentlichen« Angelegenheiten zu wecken versuchten. Es war eine literarische und diskursive Form, die eine breite, relativ unverbindliche Generalisierung der Werte, im liberalen Sinne, erlaubte.« Demgegenüber steht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine »normative Strukturierung, die eine effiziente Funktionalisierung gemäss dem nun auch etablierten politischen Dogma erlaubte«. Dabei führt die »mythologisch-symbolische Darstellung« von Geschichte in eine »unvermittelte Vergesellschaftung patriotischer Werte, ohne dass die widersprüchliche und differenzierte historische Grundlage diskutiert und begründet werden musste. Diese

- 'naturalisierte' Ebene der Geschichte wurde in erster Linie bei der Identitätsbildung und Loyalitätssicherung in der Gesellschaft des Bundesstaates wirksam.» Jost, Hans Ulrich: Diskussionsbeitrag in: De Capitani, François; Germann, Georg (wie Anm. 6), S. 36.
- 161 Im Hof, Ulrich (wie Anm. 121, 1977), S. 761.
- 162 Ders., S. 745f., 749f., 760. Auch Frei weist darauf hin, wie die in der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts zirkulierenden Auffassungen von der Schweiz «als der Inbegriff aller politischen, ethischen und ästhetischen Ideale der Aufklärung» in die «helvetische nationale Propaganda» einflossen; «an zwei der meistgelesenen Reiseschriftsteller [wurde] das helvetische Ehrenbürgerrecht verliehen...» Frei, Daniel (wie Anm. 126), S. 82f.
- 163 Ders., S. 107ff., S. 176f. Frei nennt in seiner materialreichen Studie direkte Propagandamittel, Schule, Presse, nationale Symbole und Zeremonien, nationale Feste, Lieder, funktionale Integrationsmittel wie staatliche Institutionen, Sprache oder territoriale Verwaltung.
- 164 Hansen, Wilhelm: Nationaldenkmäler und Nationalfeste im 19. Jahrhundert. Lüneburg 1976.
- 165 Schader, Basil (wie Anm. 142), S. 153.
- 166 Gantner, Theo (wie Anm. 48), S. 20.
- 167 Köstlin, Konrad (wie Anm. 8), S. 10f. Zur Notwendigkeit eines Bindemittels äussert Hobsbawm: «Doch mit dem Niedergang der wirklichen Gemeinschaften, an die die Menschen gewöhnt waren - Dorf und Grossfamilie, Gemeinde und barrio, Zunft, Bruderschaft oder was auch immer -, ... empfanden deren Mitglieder das Bedürfnis, etwas anderes an ihre Stelle zu setzen. Diese Leerstelle konnte von der imaginären Gemeinschaft der 'Nation' ausgefüllt werden ... Die Autoritäten in einem zunehmend demokratischen Zeitalter, das sich weder auf die Religion als einer wirkungsvollen Garantin des allgemeinen Gehorsams noch darauf verlassen konnten, dass die sozialen Stände und Schichten sich in traditioneller Weise ihren Oberen spontan unterwerfen würden, suchten dringend einen Weg, um die Untertanen des Staates gegen Subversion und abweichende Meinungen zusammenzuschweissen. 'Die Nation' war die neue Bürgerreligion der Staaten. Sie lieferte das Bindemittel, das alle Bürger an den Staat band, sie schuf die Möglichkeit, den Nationalstaat unmittelbar jedem Bürger nahezubringen, und war ein Gegengewicht zu denen, die sich auf eine höhere als die Loyalität zum Staat beriefen...» In der Schaffung von Nationalfeiertagen, Denkmalsetzungen, Zeremonialisierung der Staatsmacht u.a.m., d.h. in der Erfindung von Traditionen, verbunden mit dem staatlichen Definitionsmonopol dieser Rituale und Symbole, sieht Hobsbawm die emotionalen Inhalte der Staaten. Hobsbawm, Eric J.: Das imperiale Zeitalter, 1875-1914. Frankfurt/New York 1989, S. 188f., S. 138ff.
- 168 Schader, Basil (wie Anm. 142), S. 171.
- 169 Zum Quellenproblem: Entgegen meiner eingangs geäusserten Hoffnung war es selbst bei den Anlässen von nationaler Bedeutung schwierig, den Verlauf der Festvorbereitungen zu rekonstruieren. Auch die Forschungsgruppe zum «nationalen Fest» des NFP 21 äussert dazu: «Die veranstaltenden Vereine oder Komitees haben nur selten systematische oder vollständige Archive hinterlassen. Oft sind die Quellen zu einem Fest in viele Sammlungen zerstreut, lückenhaft und nur schwer auffindbar.» De Capitani, François et al. (wie Anm. 4), S. 3. Zum Definitionsprozess: Pierre Bourdieu unterstreicht die Bedeutung der Perzeptionskategorien bzw. des Momentes ihrer Festlegung und nachfolgenden Visualisierung: Durch die Officialisierung («officialisation») erst wird die Gruppe sich selbst wahrnehmen und ihrer Existenz versichern können bzw. von ihrem Umfeld als soziale Gruppe mit spezifischen Eigenheiten erkannt werden. Bourdieu, Pierre (wie Anm. 8), S. 67.
- 170 Kilani, Mondher: Les images de la montagne au passé et au présent. L'exemple des Alpes valaisannes. In: SAVk 80/1984, S. 27-55, hier S. 29.
- 171 Fritschi, Oskar Felix: Geistige Landesverteidigung während des Zweiten Weltkrieges. Diss., Zürich 1972, S. 41ff. In der Botschaft des Bundesrates über die «Organisation und Aufgaben der schweizerischen Kulturwahrung und Kulturwerbung» findet sich auch das vielzitierte «schallentreue Schwingen unserer Volksseele».
- 172 Ders., S. 196.
- 173 Altermatt, Urs: Réduitgeist - Zeitgeist - Schweizergeist. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred: Die Landi (wie Anm. 16), S. 117-120, hier S. 120f.
- 174 Zitiert nach Bächtiger, Franz: Konturen schweizerischer Selbstdarstellung im Ausstellungswesen des 19. Jahrhunderts. In: De Capitani, François; Germann, Georg (wie Anm. 6), S. 207-243, hier S. 208.
- 175 Naef, Robert: Landi. Mit Beiträgen von Martin Hürlimann, Hans Rudolf Kurz, Werner Möckli, Andri Peer. Zürich/München o.J. [1979], S. 44.
- 176 Heinrich Brockmann-Jerosch an der Sitzung zwischen IA und Vertretern der Volkskunde vom 30.09.1938 in Zürich. Protokoll im Vereinsarchiv der SGV, Basel. Dossier Landesausstellungen, Signatur «A y 2».
- 177 Zu den Quellen folgendes: Über entscheidende Vorgänge bei den thematischen Auswahlverfahren zur IA hätten Zeitzeugen wertvolle Auskünfte geben können. Interviews z.B. über ausschlaggebende Intentionen und Vorlieben beteiligter Personen, die nirgends aktenkundig werden, konnte ich jedoch keine durchführen. Das Dossier «Landesausstellungen» im Archiv der SGV (s.o.) erlaubte eine schrittweise Rekonstruktion der Vorgänge; die Vorstandsprotokolle 1916-1946 (Signatur A d 11-14) enthielten kaum Nachrichten.
- 178 Schweizerische Landesausstellung, Zürich 1939. Offizielles Bulletin, Nr. 1/August 1937 [Archiv SGV].
- 179 Schweizerische Landesausstellung, Zürich 1939. Offizielles Bulletin Nr. 1/August 1937. Zu diesem Zeitpunkt war noch nicht vorzusehen, dass die geplante Wirtschaftsausstellung im Vorfeld des sich abzeichnenden Krieges bald hinter eine Schau schweizerischer Substanz zurücktreten sollte.
- 180 Bericht über den gegenwärtigen Stand der Vorbereitungen für Abschnitt II: Das Schweizervolk [o.J.] S. 4 [Archiv SGV].
- 181 Die Verhandlungen zwischen der SGV (Karl Meuli, Felix Speiser) und der IA münden in den Vertragsentwurf vom 19.12.1938. Darin wird festgelegt, dass die SGV in der Abteilung «Heimat und Volk» die Arbeiten für einen «Maskenzug von 20-30 lebensgrossen Figuren in Originalkostümen» übernimmt, weiter die Darstellung der 10 Gemeinden sowie in der Abteilung Landwirtschaft die Bereitstellung «volkstümlicher Molkereigeräte». Zur Provenienz der Objekte erklärt das Papier, dass Masken(figuren) und Molkereigeräte vom Museum für Volkskunde in Basel leihweise zur Verfügung gestellt werden.
- 182 Am 30.09.1938 lautete die Evaluation der Gemeinden auf: St. Saphorin, Visperterminen, Unterfrittenbach bei Langnau i.E., eventuell Lützelflüh, Stammheim, Schwyz, Disentis oder Guarda oder Sent, Gais, Saignelégier oder Ste. Croix, Bürglen oder Spyrgen, Carona oder Gandria, Uzwil oder Wattwil. In diesem Zusammenhang aufschlussreich ist ein Interview, das Thomas Antonietti 1993 mit dem Fotografen Theo Frey führte: «Zu Ihrer Arbeit an der Landesausstellung 1939. Wie kam es überhaupt zu diesem Projekt?» «Es ging um 12 Schweizer Dörfgemeinden. Die Idee kam mir einmal in Zürich, die Vielfalt der Schweiz anhand von ausgewählten Gemeinden darzustellen. Ich ging dann damit zum Chefarchitekt der Landesausstellung und der sagte zu mir: 'Herr Frey, das ist genau das, was uns

- noch fehlt. Wir haben an der Höhenstrasse noch rund 200 Meter, die leer sind, da könnte man die zwölf Gemeinden zeigen.' Ich musste dann eine Offerte machen und einen Plan vorlegen. Er wollte zuerst noch die Volkskundler und andere Spezialisten beiziehen, die mir die Unterlagen liefern sollten, doch die Wissenschaftler bekamen das ganze nicht in Griff, man hätte den Termin nicht mehr einhalten können, weil die das alles zu gründlich machen wollten. So sagte er. 'Dann machen Sie das eben allein'...' In: Antonietti, Thomas: Theo Frey - der Fotograf der Langzeitaktualität. In: Info-Labrec. Bulletin du Laboratoire de recherche en ethnologie régionale contemporaine Sion, 4/1993, S.29-32, hier S.30.
- 183 Meuli, Karl: Von der Landesausstellung. In: SVK XXIX/1939, S.54-57, hier S.54.
- 184 Meuli, Karl: Maske, Maskereien. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd.V, Berlin/Leipzig 1932/1933, Sp.1744-1852. Ders.: Schweizer Masken. Zürich 1943.
- 185 So heisst es über den Direktor der SLA, den Architekten und Militäroberst Armin Meili: «Ihm wurde eine *grosse Machtbefugnis* zugeschanzt; so wurde keine Programmkommission geschaffen, sondern Meili führte Einzelverhandlungen mit Experten, die dann auch Exposés verfassten, welche sukzessive ins Programm eingebaut wurden.» Gisler, Josef: Vorgeschichte und Leitidee [der SLA]. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (wie Anm. 16), S.100-104, hier S.101.
- 186 Freundl. Hinweis Christine Burckhardt-Seebass, Basel.
- 187 Meuli, Karl (wie Anm. 183), S.55f. Meuli schreibt, dass sich um die Maskenfiguren «vor allem die Herren Prof. Speiser und Dr. Bühler verdient gemacht haben», womit eher administrative Arbeiten gemeint sind.
- 188 Schweizerische Landesausstellung 1939 Zürich. Abteilung I «Heimat und Volk». Bericht über den gegenwärtigen Stand der Vorbereitungen für Abschnitt II Das Schweizervolk [o.J./vermutlich Frühjahr 1938], S.2 [Archiv SGV].
- 189 Meili, Armin: Exposé betr. «Heimat und Volk». Beilage zum Einladungsschreiben für die Konferenz vom 20. Juli 1938 [Archiv SGV].
- 190 «An ihn - den Höhenweg - erinnere ich mich am deutlichsten. Vielleicht weniger an Details als an jene erwähnte andächtige Stimmung, in die man geriet, wenn man ihn durchwanderte. Ich erinnere mich nicht, je laute Stimmen oder gar Gejohle gehört zu haben. Man war ergriffen von der Überfülle des Gebotenen, des mit unerhörtem Fleiss, unerhörter Akribie und Liebe Gesammelten. Man erlebte eine nationale Übersicht, die uns in einem grossartig präsentierten Konzentrat den kulturellen und technischen Stand unseres Landes vor Augen führte.» Attenhofer, Elsie: Appell an uns alle. In: NZZ, 29./30.04.1989. 50 Jahre Landi, S.100.
- 191 Karl Barth kritisierte 1938 «das unter dem Titel 'geistige Landesverteidigung' ersonnene Spottgebilde eines neuen helvetischen Patriotismus» und sagte, dass man «treu und bieder die nationalsozialistische Grundlehre aufgenommen und auf Schweizer Boden verpflanzt hätte!» Zitiert nach: Möckli, Werner: Schweizergeist - Landgeist? In: Naef, Robert (wie Anm. 175), S.121-129, hier S.123f.
- 192 Tanner, Jakob: «Die Schweiz hatte wieder einmal Glück». Edgar Bonjours Geschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Volks-erziehung. In: NZZ-Folio, August 1991, S.32-35. Meyer, Werner: 1291. Mythos und Geschichte. Die Entstehung der Eidgenossenschaft. Basel und Tessin um 1300. [Begleitpublikation zur] Ausstellung im Kollegienhaus der Universität Basel. Basel 1991, S.46: «Wenn aber Freiheitsdurst, demokratischer Gemeinschaftssinn oder militärische Opferbereitschaft zur Erbmasse des Schweizervolks gezählt und auf frühzeitliche Volksstämme zurückgeführt werden - wie etwa in den Jahren der 'Geistigen Landesverteidigung' -, entlarvt sich dieser pseudohistorische Legitimationsversuch als Ausdruck einer rassistischen Grundhaltung.» Vgl. die Passage bei Max Frisch: Dienstbüchlein. Frankfurt a.M. 1974, S.72ff.
- 193 Die damalige Lage scheint den Bedingungen für eine Intensivierung des Zusammenhalts (bei gleichzeitiger Abschottung) ideologischer Gruppen entsprochen zu haben, indem «der Kampf für eine Nationalkultur von einer militanten Ideologie überlagert wird». Siehe Zima, Peter V.: Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik. Tübingen 1989, S.24.
- 194 Fritschi, Oskar Felix (wie Anm. 171), S.196.
- 195 Möckli, Werner (wie Anm. 191), S.126.
- 196 Cattani, Alfred: Im Schatten des Weltkrieges. In: NZZ 29./30.04.1989. 50 Jahre Landi, S.99. Ähnlich Andri Peer: «Und wenn neuerdings der sogenannte Landi-Geist als Schweizergeist in schiefer Projektion gebrandmarkt wird, so mag das von heute aus, aus einer Notwendigkeit der Partizipation mit anderen Ländern, der Abhängigkeit und internationalen Verflechtung zutreffen, nicht aber aus der Sicht jener Elite von Frauen und Männern, die die Landi mitten im Klima einer provokativen Umwelt schufen und instinktiv den erhaltenden Kräften, der Verpflichtung der Geschichte gegenüber, der Wertschätzung von Familie und engerer Heimat, der Ahnenverehrung das Wort liessen,...» Peer, Andri: Die grosse Lehre der Höhenstrasse. In: Naef, Robert (wie Anm. 175), S.72-80, hier S.75. Vgl. weitere zeitgenössische Berichte, die Kritik der Vorwürfe (faschistoide Tendenzen) durch Georg Kreis, die «Kontroversen um den Stellenwert der Landi» durch Urs Allematt und die Ausführungen über den Kritiker Karl Barth bei Peter Wegelin in: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred: Die Landi (wie Anm. 16).
- 197 Peer, Andri (wie Anm. 196), S.122ff. Trotz des Friedensabkommens in der Maschinen- und Metallindustrie (1937) war die Lage zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern nicht eine durchweg friedliche; an der Landesausstellung waren die Gewerkschaften nicht vertreten. Siehe: Gilg, Peter: Die Arbeiterschaft: Zusammenschluss mit Vorbehalten. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred: Die Landi (wie Anm. 16) S.136-140, hier S.136f. Im selben Band führen die Artikel von Isabelle Meier (Frauenfrage) und Peter Stadler (Armut, Fahrende, Juden) weitere Kritik an der LA auf.
- 198 Zum «Arbeitsfrieden in der Metallindustrie» und zum «Burgfrieden der historischen Parteien» siehe z.B. Fritschi, Oskar Felix (wie Anm. 171), S.29f., S.31f.
- 199 Freundl. Hinweis Christine Burckhardt-Seebass. Siehe auch Peer, Andri (wie Anm. 196) S.126.
- 200 Allematt, Urs (wie Anm. 173), S.120 plädiert für eine historische Standortbestimmung und eine Rehabilitation der SLA.
- 201 Dies zeigt nicht nur der Stellenwert des «Volkskundlichen» bei den Vorbereitungen zur LA. Die während und unmittelbar nach der LA erschienenen Bildbände dokumentieren den gern übersehenen Widerspruch, indem sie nicht nur seitenfüllend Trachten und Tschäggättä, Bauernkunst und Dorfidylle zeigen, sondern in Grossaufnahmen auch elektrische Anlagen, Feinmechanik, Mode und zeitgenössische Kunst. Siehe Duttweiler, Gottlieb (Hg.): Eines Volkes Sein und Schaffen. Die Schweizerische Landesausstellung 1939 Zürich in 300 Bildern. Zürich o.J. [um 1940]. Heiniger, Ernst Albert: LA. Das Fotobuch der Landesausstellung. Zürich 1939.
- 202 «Unsere Vorschläge, auf verschiedenen Gebieten den volksmässigen Ursprung unserer Kultur darzustellen [...], wurden nur zum Teil angenommen. Wir bedauern namentlich, dass die Abteilung Landwirtschaft unser Anerbieten, eine Sennhütte mit dem alten schönen Molkereigerät auszustellen, im wesentlichen ablehnen zu müssen glaubte.» Und: «Wenn auch nur Weniges, so konnten wir doch Gutes ausstellen. In der Abteilung Heimat und

- Volk steht in Lebensgrösse ein Zug der verschiedenen Schweizer Masken: Lötschentaler Roitscheggeten, Wallenstadter Röllbutzen, Obwaldner Tschämeler, ...» Siehe: «Jahresbericht und Jahresrechnung [der SGV] für das Jahr 1938; VII.: Landesausstellung» und «Die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde an der Landesausstellung». In: SVk XXIX/1939 S.34 und S.35.
- 203 Möckli, Werner (wie Anm. 191), S. 121.
- 204 Reproduziert bei Naef, Robert (wie Anm. 175), S.82-111.
- 205 Ein Ausschnitt aus dem 120 Meter langen Bildzyklus «Die Schweiz, das Ferienland der Völker» und den im Gemälde aufgehängten Masken ist abgebildet bei Heiniger, E. A.: Das Foto-buch der Landesausstellung. Zürich 1939.
- 206 De Chastonay, Paul: Im Val d'Anniviers. Luzern 1939, S.70.
- 207 Marchal, Guy P. (wie Anm. 20), S. 402.
- 208 Edgar Bonjour: Werden und Wesen der schweizerischen Demokratie. Basel 1939, S. 11.
- 209 Vgl. Fritsch, Oskar Felix: (wie Anm. 171), S.40 und zu den Historikern als *nationale Sinn- und Identitätsstifter* Allematt, Urs (wie Anm. 173), S. 118f. Siehe auch die Hinweise zum «hinreisenden Redner» Karl Meyer bei Thürer, Georg: Von Kriegsgefahr unlauerte Stätte der Einkehr. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (wie Anm. 16), S.23-25; hier S.23.
- 210 Zitiert nach Tanner, Jakob (wie Anm. 192), S. 32.
- 211 Marchal, Guy P. (wie Anm. 20), S.312.
- 212 Roedelberger, Franz A. (Hg.): Das Heimatbuch. Zürich 1944, S. 114f., 178f.
- 213 Birchler, Linus: Schweizer Kunst und Kultur. In: Du bist Eidgenosse. CH Kunst- und Verlagsgesellschaft. Schriftleitung: Hans Lutz. Zürich, o.J. [1938], S. 113-148, hier S. 141. Darin weitere Belege wie z.B. S. 140: «Die 'Röselgarten'-Sammlung und die Forscher-tätigkeit Hans Indergands haben wertvolle alte Volkslieder wieder ins Volk getragen. Sie sollten die albernern Schlager ersetzen.»
- 214 De Chastonay, Paul (wie Anm. 206), S.89f.
- 215 Laur, Ernst Ferdinand: Der Schweizer Bauer, seine Heimat und sein Werk. Brugg 1939. Zu Laur und dem völkischen Gedankengut in der Bauernbewegung siehe Jost, Hans Ulrich (wie Anm. 155), S. 157. Laurs Sohn Ernst (* 1896) war ebenfalls für den Schweizerischen Bauernverband tätig, war Geschäftsführer der Vereinigung für Heimatschutz, Leiter der Trachtenvereinigung und des Schweizer Heimatwerks. Siehe dazu Weishaupt, Matthias (wie Anm. 118), S.75ff.
- 216 Strauss, Herbert A.: Abwehr von Stereotypen und Diskriminierungen. Dilemmas der jüdischen Selbstverteidigung. In: Gerndt, Helge (Hg.): Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder - Selbstbilder - Identität. Festschrift für Georg R. Schroubek zum 65. Geburtstag. München 1988, S.33-43, hier S.39 (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd.8).
- 217 Stettler, Otto: Grächen. Ein Walliser Bergdorf. In: Die Alpen 9/1928, S.321-344, hier S.331. Zum als Bedrohung und Kulturverlust empfundenen Jazz siehe Fackler, Guido: «Ein Geschenk trostloserer Unkultur an das erste Kulturvolk der Erde.» Zum Umgang mit fremdartiger Jazzmusik im Freiburg der Weimarer Republik. In: Allmende 42/43 1994, S.154-175.
- 218 Rezension zu de Chastonay, Paul: Vercorin, le vieux village. Sierre 1943. In: Die Alpen, 11/1943, S.297 [Mitteilungen im Anhang].
- 219 Dutweiler, Gottlieb (wie Anm. 201), S.20f.
- 220 Schwobik, Aurel: La Suisse - images vivantes. Zürich 1938 [unpaginiert].
- 221 Rolshoven, Johanna: Provencebild mit Lavendel. Die Kulturgeschichte eines Duftes in seiner Region. Bremen 1991, S. 19f.
- 222 Die Auffassungen der Kunschtchaffenden von «primitiver» Kunst und von «Volkskunst» in den Jahrzehnten um 1900 sind (mit neuester kunsthistorischer Literatur) zusammengestellt bei: Korff, Gottfried (wie Anm. 140/1994), S.376f., S.385f.
- 223 Die den Archetypen C.G. Jungs nicht unähnlichen *Elementargedanken* scheinen bereits bei Bastian auf und halten über Leopold Rütimeyer in die volkskundliche Maskenliteratur Einzug, vgl. Kp.4.1.
- 224 Freundl. Mitt. Peter Assion (†).
- 225 Barthes, Roland: Mythen des Alltags. Frankfurt a.M., 1964, S.113. Siehe auch S.130f. Ferner Weishaupt, Matthias (wie Anm. 118).
- 226 Weiss, Richard: Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart. In: Die Alpen 3/1957, S.209-224, hier S.212.
- 227 Kreis, Georg: Wie das Basler Kunstmuseum zur «entarteten» Kunst kam. In: Basler Zeitung, 27.03.1990. An anderem Ort äussert Kreis: «Als durchgehende Tendenz kann man feststellen, dass die Identifikation mit der nationalen Sache eine Antwort auf eine angenommene Bedrohungslage ist, wobei die Bedrohung nicht nur militärischer, sondern auch wirtschaftlicher und sozialer Natur sein kann. Die nationale Hochkonjunktur der Jahre 1930-1945 zum Beispiel wird zu eingeschränkt nur als Reaktion auf die nationalsozialistische und faschistische Bedrohung angesehen; sie ist mindestens so sehr eine Antwort auch auf den drohenden Zusammenbruch der gesellschaftlichen Ordnung bzw. auf die Krise, die durch rapiden sozialen Wandel ausgelöst wird.» Kreis, Georg: Die Frage der nationalen Identität. In: Hugger, Paul (Hg.): Handbuch der schweizerischen Volkskultur. 3 Bde., Zürich/Basel 1992, Bd.2, S.781-799, hier S.787.
- 228 Als intellektuelles Pendant u.a. Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. München 1920.
- 229 Kreis, Georg: Zwischen Tradition und Moderne. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (wie Anm. 16), S. 113-116, hier S.115f.
- 230 Allematt, Urs (wie Anm. 173), S. 119f.
- 231 Sperber, Dan: Über Symbolik. Herausgegeben von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes. Frankfurt am Main 1975, S.7 [Ersausgabe «Le symbolisme en général», Paris 1974].
- 232 Lurker, Manfred: Vorwort zu: Ders. (Hg.): Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart 1979, VIII.
- 233 Turner spricht von der «operational meaning» der Symbole und fragt: zusätzlich zu den Eigenschaften und der Zusammensetzung der sie verwendenden Gruppe - nach den «affective qualities» der Interaktionen, in denen die Symbole auftauchen. Der Stellenwert («positional meaning») des Symbols wird durch seinen Platz innerhalb des symbolischen Ganzen und durch die ihm hier zufallende Bedeutung bestimmt. Turner, Victor: The forest of symbols. Cornell University Press; Ithaca, New York 1967, S.50f.
- 234 Sablonier, Roger (wie Anm. 120), S. 12.
- 235 Zima, Peter V. (wie Anm. 193), S. 27.
- 236 Köstlin, Konrad: Fastnacht und Volkskunde. Bemerkungen zum Verhältnis eines Fachs zu seinem Gegenstand. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 23/1978, S.7-22, hier S. 18.
- 237 Zima, Peter V. (wie Anm. 193), S.35.
- 238 Damit soll die Modernität der LA nicht in Abrede gestellt werden. Peter Stadler und Georg Kreis betonen das doppelte Gesicht der Landesausstellung: Auf das «Doppelanitz von zeitgemässer Modernität und Bodenständigkeit», auf den Kontrast zwischen industrieller Leistungsschau und Betonung des Bodenständigen (Stadler) geht Georg Kreis ein. Einerseits versuchte die LA, Klischees zu korrigieren: «Kritisch wird bemerkt, das Schweizervolk lebe in der romantischen Vorstellung vieler Leute gleichsam als ein Volk von Hirten, Alphornbläsern und Jodlern weiter, als ob sich im Zeitalter der Maschine und des Verkehrs nichts ereignet hätte.» Doch während in nahezu avantgardistisch entworfenen Modepavillons mondäne Abendroben gezeigt, Jazz salonfähig gemacht wurde und Girltruppen auftraten, propagierte dieselbe Ausstellung das Tragen der Tracht (Kreis) und betrieb eine «Pflege der Tradition,

- die für heutige Begriffe beinahe etwas Kultisches hatte» (Stadler). Kreis versucht diesen Gegensatz über die Erklärung als Gegenwelt zu lösen. Stadler, Peter: Jugenderinnerungen eines Historikers. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (wie Anm. 16) S. 108-112. Im selben Band Kreis, Georg (wie Anm. 229), S. 15f.
- 239 Duttweiler, Gottlieb (wie Anm. 201), S. 1.
- 240 Bereits im März 1945 erklärt Bundesrat Etter, es werde sich «nach dem Kriege eine neue Aufgabe stellen, die jener während des Krieges direkt entgegengesetzt ist und die ich mit einem einzigen Satz umschreiben möchte: *Ausbruch aus der geistigen und kulturellen Reduitstellung*, in die wir ohne unser Verschulden uns gedrängt sahen». Zitiert nach Wegelin, Peter: Landgeist? In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (wie Anm. 16), S. 121-125, hier S. 124. Möckli macht auf eine Rede von Karl Schmid aus dem Jahre 1944 aufmerksam, der die damalige Betonung des Schweizerischen als *so selten so scharf ausgeprägte Affektlage* charakterisierte. Möckli, Werner: Schweizergeist - Landgeist? Diss., Zürich 1973, S. 31.
- 241 Sablonier, Roger (wie Anm. 120), S. 15f.
- 242 Siehe die Zusammenstellung der kritischen Voten bei Kreis, Georg (wie Anm. 227/1992), S. 791.
- 243 Theler, Luzius: Das alte Land ist selbstbewusst geworden. Walliser Identität in der Schweiz. In: NZZ, 21.09.1992 (Beilage: Kantonsporträt Wallis).
- 244 Siehe dazu die Untersuchung zeitgenössischer Quellen durch Möckli, Werner (wie Anm. 240).
- 245 Ders., S. 25.
- 246 Zur als Krise empfundenen Zeit («Entwurzelung», «Materialismus») siehe Jost, Hans Ulrich (wie Anm. 155), S. 123f. Eine mit Ausländerfeindlichkeit verquickte Ideologisierung heimatlicher Versatzstücke (Trachten, Landschaft, Bräuche, Handwerk, Volkskunst) wird infolge einer eigentlichen Kultur- und Identitätskrise schon seit den 1890er Jahren fassbar und schafft *emblematische Bilder einer konservativen Utopie*. Jost, Hans-Ulrich (wie Anm. 34), besonders S. 89ff., S. 117ff.
- 247 Zitiert nach Möckli, Werner (wie Anm. 240), S. 166, S. 77. Zur Bodenromantik S. 70ff.
- 248 Ders., S. 7.
- 249 Zima, Peter V. (wie Anm. 193), S. 24.
- 250 Möckli, Werner (wie Anm. 240), S. 144.
- 251 So entschieden sich, um nur ein Beispiel zu nennen, 35% der Stimmbürgerinnen und Stimmbürger im November 1989 für die Abschaffung der Schweizer Armee.
- 252 Vgl. Santschi, Catherine (wie Anm. 17), S. 98f. Allematt, Urs: Ist der helvetische Konsens am Ende? Zeitgeschichtliche Betrachtungen zur Schweiz am Ende des 20. Jahrhunderts. In: Neue Studien zum Schweizerischen Nationalbewusstsein (wie Anm. 120), S. 76-94, hier S. 78f.
- 253 Der sog. Kulturboykott und seine Vorgeschichte sind anhand der wichtigsten Stellungnahmen festgehalten bei: Lerch, Fredi; Simmen, Andreas: Der leergeglaubte Staat. Kulturboykott? Gegen die 700-Jahr-Feier der Schweiz. Dokumentation einer Debatte. Zürich 1991.
- 254 Meyer, Werner (wie Anm. 192), S. 5.
- 255 Vgl. etwa Keiser, Marcel: Vermisst werden «Herztöne wirklicher Ergriffenheit». Die Bevölkerung der Innerschweiz fürchtet sich vor der Überflutung durch jubelnde Eidgenossen an der CH 91. In: Die Weltwoche 31.07.1986, S. 25.
- 256 Der Gang der Vorbereitungen ist detailliert dargestellt bei Allematt, Urs: Von der CH 91 zur Festtrilogie. In: 1991, das Jahr der Schweiz: die Chronik des Jubiläums. Basel/Kassel 1991, S. 11-18.
- 257 Schader, Basil (wie Anm. 142), S. 167.
- 258 Siehe vor allem die Publikation: 1991, das Jahr der Schweiz: die Chronik des Jubiläums. Basel/Kassel 1991.
- 259 Es gelangten zur Darstellung: Sechseläuten Zürich. Pfingstsprützig Sulz. Eierleset Eitingen. Maibär Bad Ragaz. Maggiolata Tessin. Chalanda Marz Engadin. Lichterschweben Isikon. Brächete Zäziwil. Bachfischet Aarau. Vier-Täler-Bräuche Tessin [Peduli - Schuhfabrikation im Centovalli, Strohflechten im Onsernonei, Korbflechter des Valle Maggia, Spinnen und Weben im Verzascatal, Marroniverarbeitung der Leventina usw.]. La Bacharia Sent. Unspunnenfest Interlaken. Nagelschmiede Sulz. Jugendfest mit Vogel Gryff Basel. Räbechilbi Richterswil. Gansabhauet Sursee. Kläuse Kalbrunn. Chlausjagen Küsnacht. L'Escalade Genève. Winzerfest Neuchâtel. Hardepotschete Interlaken. Sternsingen Wettingen. Meitlisunntig Fahrwangen / Meisterschwanden. Fritschigruppe [Fastnacht] Luzern. Basler Fastnacht. Chesslete Solothurn. Chropflimee-Singen Zug. Nünichlingler Ziefen. Schlitteda Engadin. Schybelluege Matt. Roitschägggättä Lötschental. Risottata Tessin. Aschermitwoch Knabenumzug Elgg. Silvesterkläuse Urnäsch. Röllelbutzen Altstätten. Nachtrychjer Fiesch. Kienbesen Liestal. Nüssler [Fastnacht] Schwyz. Silvesterumzug Wil. Am Umzug traten in historischen Uniformen folgende Musikcorps auf: Fanfare Châtel-Saint-Denis. Stadttambouren Wil. La Landwehr Genève. Feldmusik Schwyz. Union Instrumentale Cernier. Musikgesellschaft Brunnen. La Gêrondine Sierre.
- 260 Verbale Herausforderungen («Hela, iär jungun Purschn: mecht iär urrhoipt gigan?!») und eine Kraft signalisierende Körpersprache bestimmten die Vorbereitungen beim Anziehen der *Tschäggättä*, potenziert durch eine ausgelassene Feststimmung («dr Fernando und d andrun im Fäschzält heind scho jezz ä selichi Bombun, dasch appa nimä megend gan tschäggättun»). 261 Im voraus wurden an die Bevölkerung Einladungen versandt; während des Umzuges verteilte man den Zuschauerinnen und Zuschauern hand-outs, die über Ursprung und Ablauf der Brauches informierten. Im Anschluss an den Brauch fand in Sulz erstmals ein eigentliches Fest statt. Blumer, Käthi; Müller, Katja: «Pfeischtsprützig». Unpubl. Proseminararbeit am Seminar für Volkskunde der Universität Basel.
- 262 Steiner, Hansruedi: Das Fest der Eidgenossenschaft in der Urschweiz geht jung und alt unter die Haut. In: 1991, das Jahr der Schweiz: die Chronik des Jubiläums. Basel/Kassel 1991, S. 145-182.
- 263 Gespräch mit Ernesto Wiederkehr, Verantwortlicher des Ressorts «Brauchtum/Umzug» im Brunner Organisationskomitee. Die schriftlichen Unterlagen sind in das Staatsarchiv des Kantons Schwyz überführt worden.
- 264 Cotti, Flavio: Grusswort im Festführer Volksfest Brunnen 2.-4. August 1991, S. 2.
- 265 Strüby, Hansruedi [Präsident des Organisationskomitees]: Grusswort im Festführer Volksfest Brunnen 2.-4. August 1991, S. 6f.
- 266 Bis nach dem Zweiten Weltkrieg hatten in der Gegend Dutzende von haupt- und nebenberuflichen Schmieden mit der Herstellung von Schuhnägeln (vor allem für die Armeel) ihren Lebensunterhalt verdient. Mit der Umstellung auf maschinelle Produktion und dem Aufkommen reiner Gummisohlen erlosch das Handwerk - um als Brauch wiederzuerstehen. Nach einer regionalen Ausstellung von 1984 (Museum Schiff, Laufenburg) über den örtlichen Bergbau auf Eisen und das eisenverarbeitende Gewerbe kam es 1986 zu einer Vereinsgründung, um die alte Handwerkskunst des Nagelschmiedes nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Bei den Vorstellungen wird in einer Schauschmiede gehämmert, Nägel werden als Anhänger verkauft, Hand-outs erläutern die Typologie der Produkte und erzählen von der Geschichte des Handwerks. Allein im ersten Halbjahr 1991 verzeichnete die Gruppe bereits ein halbes Dutzend Auftritte - sie ist auf dem besten Wege dazu, sich zu einer ortsspezifischen Repräsentation zu entwickeln.
- 267 Crettaz, Bernard (wie Anm. 149), S. 154ff.
- 268 Lerch, Fredi; Simmen, Andreas (wie Anm. 253), S. 10f.

- 269 Köstlin, Konrad: Der Begriff Volkskultur und seine vielfältige Verwendung. In: Münchner Streitgespräche zur Volkskultur. München 1990, S.12-15, hier S.14.
- 270 Scharfe, Martin: Ländliche Kultur, Provinzkultur. In: Becker, Siegfried; Bimmer, Andreas C. (Hg.): Ländliche Kultur. Symposium für Ingeborg Weber-Kellermann. Göttingen 1989, S.8-23, hier S.17.
- 271 Krauss, Werner: Volkskundliche und völkerkundliche Ansätze in der ethnographischen Erforschung des Schweizer Alpenraumes. Magisterarbeit, Hamburg 1987, S.112f.
- 272 Herrenknecht, Albert: Für eine neue Kultur der Dörfer. In: Allmend 26, 27/1989, S.39-53, hier S.41f.
- 273 Commission consultative fédérale pour le tourisme. Conception suisse du tourisme. Bases de la politique du tourisme. Rapport final, Berne 1979, S.45. Zitiert nach Kilani, Mondher (wie Anm.170), S.50.
- 274 Kilani, Mondher (wie Anm.170), S.50. Zitate aus: Association pour l'aménagement de la région de Martigny. Programme de développement régional. Objectifs et mesures de développement (rapport de synthèse) 1979, S.27.
- 275 Commission consultative fédérale (wie Anm.273), S.90. Zitiert nach Kilani, Mondher (wie Anm.170), S.51.
- 276 Wittwer, Samuel: Historie im Future-Look oder wie die Unterhaltung zur nationalen Aufgabe wurde. Untersuchungen zum Phänomen Unterhaltung im Rahmen der 700-Jahrfeier. Seminararbeit, Seminar für Volkskunde, Universität Basel, 1991, S.8.
- 277 Vgl. dazu: »But, as Durkheim and other sociologists have taught us, there can be wide gaps between manifest discussions and the latent structures and traits of society. And it seems to me that, behind the back of the social sciences, people have discovered their own way out of the dilemma of wanting identity. Their way is a clear departure from ideological identity. People, in general, no longer trust vague and distant 'entities', like nations, to take care of their being themselves. They have, on the contrary, made efforts to settle their identity in their own neighbourhood, as a part and an outcome of the inconspicuous structures of everyday life.« Bausinger, Hermann: Senseless Identity. In: Jacobson-Widding, Anita (Ed.): Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium. Uppsala 1983, S.337-345, hier S.340. Zur Bekenntnisidentität, der *ideological identity* des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, präzisiert Bausinger an anderer Stelle: »Die Umwelt ist komplex; die gesellschaftlichen Gruppierungen sind nicht mehr eindeutig und überschaubar; es bedarf der ständigen Erzeugung von Legitimität. Ein Mittel solcher Legitimitäts-erzeugung und auch der ideologischen Homogenisierung kann Folklore oder die Volkskultur sein; sie tritt in Erscheinung in Form von halbbrütelnen Veranstaltungen - als geläufige Nomenklatur können hier Fest und Feier angeführt werden. Die Reichweite ist grösser geworden; auch wo die Veranstaltungen selbst im lokalen Rahmen stattfinden, wird auf die nationalen Zusammenhänge rekurriert. Die Feste bedienen sich eindeutiger Embleme und vermitteln den Menschen eine neue Form der Identität, die man als Bekenntnisidentität bezeichnen könnte.« Aus einem Referat von Hermann Bausinger, zitiert nach Niedermüller, Peter: Die imaginäre Vergangenheit: Volkskultur und Nationalkultur in Ungarn. In: ZfV 88/1992, S.185-201, hier S.198.
- 278 Wittwer, Samuel (wie Anm.276), S.26f.
- 279 Schlappner, Martin: Quergänge zwischen Geschichte, Gesellschaft und Kultur. Volksfeste - Ausstellungen - Festwochen - Tagungen. In: 1991, das Jahr der Schweiz: die Chronik des Jubiläums. Basel/Kassel 1991, S.211-258, hier S.222.
- 280 Chappaz-Wirthner, Suzanne: Le Turc, le Fol et le Dragon. Figures du carnaval haut-valaisan. Neuchâtel/Paris 1995, S.58f. (Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel; Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris; recherches et travaux 12).
- 281 Frei, Daniel (wie Anm.126), S.105f.
- 282 Rémy Charbon charakterisiert unter dem Zitat Inglin's («Rechtzeitiger Gefechtsabbruch») die Inhalte dieser Versöhnungsbereitschaft (darunter die »Ausklammerung ökonomischer und sozialer Probleme«), die sich im 19. Jahrhundert, spätestens in der Ära der Geistigen Landesverteidigung herausbildeten. Charbon, Rémy: »Versöhnungsliteratur« zwischen 1845 und 1860. In: De Capitani, François; Germann, Georg (wie Anm.6), S.383-401, hier S.397f.
- 283 Crettaz, Bernard (wie Anm.149), S.112f.
- 284 Zum Prozess der Nationenbildung und der Nationalisierung von Kultur und den dazu in Arbeit befindlichen volkskundlichen Forschungen siehe: Löfgren, Orvar: The Nationalization of Culture. In: Ethnologia Europaea XIX/1989, S.5-24. Beispielfhaft ist eine solche Untersuchung skizziert im Artikel von Niedermüller, Peter (wie Anm.277). Wie eine nationale Kultur nicht mit staatspolitischen, sondern in einem Prozess der Typisierung mit (volks)kulturellen Inhalten versehen wird, beleuchtete auch Daxelmüller anhand einiger Beispiele. Daxelmüller, Christoph: »Heimat«. Volkskundliche Anmerkungen zu einem umstrittenen Begriff. In: BBV 18/1991, S.223-241, hier S.232ff.
- 285 Morand, Marie Claude: Notre beau Valais: Le rôle de la production artistique 'étrangère' dans la construction de l'identité culturelle valaisanne. In: Le Valais et les étrangers XIXe - XXe. Sion 1992, S.191-246, hier S.239ff.
- 286 Auch Arnold Niederer stellt fest: »L'organisation de manifestations à but intégratif n'est pas que l'affaire de l'Etat. Ce dernier demeure - en ce qui concerne la Suisse - plutôt discret et délègue volontiers la tâche d'organiser les cérémonies et fêtes en sa faveur à des associations volontaires de caractère patriotique; il arrive toutefois qu'il en assume le patronage.« Niederer, Arnold: Le folklore national. In: Images de la Suisse/Schauplatz Schweiz. Ethnologia Helvetica 13-14/1989-1990, S.67-77, hier S.69. Dass nicht der offizielle, staatliche Auftrag, sondern die privat oder vereinsmässig getragene Initiative die zahlreichen Festspiele hervorbrachte, deutet auch die mit zahlreichen konkreten Beispielen belegte Untersuchung von Edmund Stadler an. Stadler, Edmund: Das nationale Festspiel der Schweiz in Idee und Wirklichkeit von 1758 bis 1914. In: Engler, Balz; Kreis, Georg: Das Festspiel. Formen, Funktionen, Perspektiven. Willisau 1988, S.73-122 (Schweizer Theaterjahrbuch, 49/1988).
- 287 Vgl. Jost, Hans Ulrich (wie Anm.34), S.111.
- 288 Crettaz, Bernard (wie Anm.149), S.126.

«Les Alpes-théâtre se célèbrent, par le théâtre, dans les textes fondateurs, et ses tableaux 'naturels' ou 'produits' veulent mettre en scène la littérature, les beaux-arts, la musique, et cela à travers fêtes, Festspiele, représentations diverses, et même exhibitions folkloriques qui explosent aujourd'hui dans un monde mise en représentation. L'entrée des Alpes dans un vaste symbolique avec ses machineries théâtrales préside à leur découverte même. Par la suite, la multiplication des acteurs-montagnards et des spectateurs-citadins va généraliser cette vaste mise en scène, dans la relation du voir et de l'être-vu. A une demande, en inflation permanente, du voir urbain répond l'exhibition d'un être-vu montagnard, qui n'est pas là d'abord 'pour les touristes' mais comme étant constitutif d'une identité.»

Crettaz, Bernard: La beauté du reste. Confession d'un conservateur de musée sur la perfection et l'enfermement de la Suisse et des Alpes. Genève 1993, S.86.

Der Aufstieg zum Stellvertreterobjekt und die Frage der Identität

Wie sich nach der Phase der «Entdeckung» durch Wissenschaft, Kunst, Tourismus und den Repräsentationsanlässen nun über den Weg der medialen Popularisierung und über die Tätigkeit von Mittelpersonen der Werdegang zu einem Stellvertreterobjekt vollzieht und der Rücklauf in ein örtliches Identitätsrepertoire einsetzt, werde ich im folgenden nachzeichnen. Das Einbeziehen der populären Zeugnisse geschieht nicht, um damit den etwaigen Vorwurf zu entkräften, die Bedeutung des Untersuchungsgegenstandes hier überschätzt zu haben. Die Belege der in Zeitungen, Zeitschriften und elektronischen Medien erschienenen Beiträge sollen als Indikatoren für die Zuschreibungen durch auswärtige Berichterstatler gelesen werden. Das dabei vermittelte Bild des Gegenstandes bzw. des Brauches wird zum Abbild gesellschaftlicher Sichtweisen auf das Untersuchungsgebiet bzw. widerspiegelt die ausserhalb des Untersuchungsgebietes herrschenden Bedürfnislagen. Der Blick auf die auswärtigen Multiplikatoren und auf die Kanäle, über die die Zuschreibungen die Untersuchungsgebiete erreichten, genügen nicht als Antwort auf die Fragen nach dem Vorgang und den Bedingungen einer Rezeption. Ich versuche daher, in einem subjektorientierten Blick auf den gesellschaftlichen Kontext am Ort eine andere Perspektive als die «von aussen» einzunehmen. Inzwischen erscheint selbst diese Innensicht, in diesem Falle das Selbstverständnis der einheimischen Bevölkerung, ge-

messen an der in den ersten Kapiteln dargelegten Realität als «verzerrt». Doch sollen die Elemente einer lokalen Identität hier nicht mit wissenschaftlichen Kriterien als «wahr» oder «unwahr» beurteilt oder als «geistiger Folklorismus» abgewertet werden, sondern sie sind in ihrer subjektiven Bedeutung, in ihrer Funktion und der «Lebenswirklichkeit der populären Kultur» zu verstehen¹.

Die vielfältige Verwendung der Stellvertreterobjekte «Evolener Tracht» und «Lötschentaler Maske» als lokales, im Falle der Maske auch als kantonales oder nationales Zeichen ist unüberschaubar geworden, wobei die Erscheinungsform variabel ist – Roland Barthes verwies auf die vielgesichtige Präsenz der mythischen Botschaft, die «sehr wohl auch anders als mündlich sein [kann], sie kann aus Geschriebenem oder aus Darstellungen bestehen. Der geschriebene Diskurs, der Sport, aber auch die Photographie, der Film, die Reportage, Schauspiele und Reklame, all das kann Träger der mythischen Aussage sein.»² Zunächst rekonstruiere ich die Etappen, in denen der einzelne Gegenstand als Träger einer Botschaft zum Stellvertreterobjekt von immer grösserer Reichweite avancierte und beleuchte die endogenen und exogenen Faktoren, die diesen nicht gerade alltäglichen Werdegang bedingten. Das Schwergewicht wird auf dem deutschsprachigen Untersuchungsgebiet liegen, dessen Masken eine wesentlich grössere Verbreitung erfuhren und, da

sie sich auch quellenmässig besser fassen liessen, einen genaueren Blick auf den Ablauf der wechselseitigen Wirkung zwischen «innen» und «aus» und den Beitrag zu einer lokalen und nationalen Identität ermöglichen.

5.1 Zum Begriff der Identität

Seit in den 1970er Jahren der Begriff der Identität in der deutschsprachigen Volkskunde Eingang fand, sehen sich verschiedenste Erscheinungen von der Landschaft bis zum Laientheater mit einem schillernden Schlagwort interpretiert, das trotz seiner *banalité précise* unabdingbar geworden ist, doch gelegentlich den Blick auf andere Hintergründe verstellt oder, schlimmer, diese als Identität ausgibt. Die inhaltliche Verschiedenheit bzw. Unsicherheit im Umgang mit «Identität» und die damit zusammenhängenden methodischen Probleme führen nach über 20 Jahren Beschäftigung mit «Identität» immer noch zu Feststellungen, wie sie Flavio Baumann jüngst äusserte:

«La notion d'identité vit actuellement son heure de gloire tant sur le plan de la recherche que sur celui de l'actualité politique... L'identité reste, pourtant, un phénomène en face duquel les sciences sociales n'ont pas su proposer une méthode d'analyse appropriée. On reste très souvent dans le domaine de l'observation, laissant au descriptif la tâche de cerner les éléments constitutifs de cette notion. L'identité reste un concept flou, remodelable d'après les circonstances, bien que repérable dans les comportements, les habitudes et les attitudes des personnes faisant l'objet de la recherche.»³

Grundsätzlich, und freilich vereinfacht gesehen, werden im Falle der Schweiz nach klassischem Muster drei räumlich getrennte Identitätskreise unterschieden: ein nationaler, von dem bereits die Rede war und den wir nun verlassen; ein regionaler, der oftmals ein zugleich kantonaler ist, und ein lokaler, dem die folgenden Ausführungen gelten. Die genannten drei Bereiche können sich ergänzen, untereinander harmonisieren, sich aber auch widersprechen. Wäh-

rend in den Oberwalliser Volkstheatern und Schulbüchern – um ein Beispiel der auf Geschichte basierenden kulturellen Identität zu nennen, wie sie bis heute auftreten kann – die Heldentaten der Gommer in der Schlacht von Ulrichen 1419 gefeiert und der Opfertod des Thomas Inderbinen glorifiziert wurde, war auf der Berner Seite des Grimselpasses nichts von alledem zu vernehmen – oder anderes. Nicht nur die gegenläufigen Identitätskonstruktionen benachbarter Kantone, auch die unterschiedlichen Identitäten der einzelnen Landesteile (viersprachige Schweiz) oder der sozialen und konfessionellen Gruppen erschwerten es bereits im letzten Kapitel, von einer nationalen Identität zu sprechen. Eine analoge Komplexität macht es, wie noch deutlich werden wird, auch auf der Mikroebene schwierig, die lokale Identität repräsentativ zu erfassen. Vor der Gefahr von Vereinfachungen und den ideologischen Implikationen, die mit dem Begriff der kollektiven Identität als «Homogenitätsvorstellung» (Könenkamp), als Neueinkleidung von «Volksseele» (Bausinger) oder als «Artikulation eines ethnozentrisch-xenophoben Codes» (Lindner) verbunden sind, wurde in der volkskundlichen Literatur wiederholt gewarnt⁴.

Weiter ist es verlockend, eine lokale Identität durch die markanten Erscheinungen zu charakterisieren, die sie als augenfällige Spezifik einer örtlichen Kultur von den Nachbargebieten unterscheiden – auch die Untersuchungsgebiete Hérens und Lötschen sind Beispiele für diese methodische Falle. Zusätzlich zur Gefahr, dass eine konstruierte, fremdattribuierte «Identität» nicht als solche erkannt wird, reduziert dieser Blick die Komplexität örtlichen Selbstbewusstseins auf Einzelercheinungen. Die multifaktorielle Identität für die beiden Untersuchungsgebiete nun umfassend zu definieren, liegt ausserhalb der Möglichkeiten vorliegender Arbeit, zumal dies eine sich gegenseitig potenzierende Zusammenarbeit von Soziologie, Geschichte, Psychologie, Volkskunde und Ökonomie erforderte. Angesichts der komplexen Zusammensetzung der Identität aus Faktoren der räumlichen und der sozialen Umwelt und nach dem tiefgreifenden Wandel, den traditionelle Gesellschaften in den Jahrzeh-

ten nach dem Zweiten Weltkrieg erfahren haben, hat Georges Ravis-Giordani ein solches Unterfangen als «*entreprise périlleuse*» bezeichnet⁵. Angesichts dieser methodisch schwierigen Ausgangslage habe ich – um die konkreten Inhalte einiger Aspekte lokaler Identität zu eruieren – als Weg den Versuch einer dichten Beschreibung gewählt.

In anderem Zusammenhang war mir ausserhalb der Untersuchungsgebiete aufgefallen, wie die schwer fassbaren Inhalte von Identität als Verunsicherungen, etwa in Konfliktsituationen als Fremdenfeindlichkeit, an die Oberfläche treten konnten. Ein Rentner beispielsweise, der in einer Schweizer Stadt aufgewachsen war und hier die meiste Zeit seines Lebens verbracht hatte, erzählte mir ziemlich resigniert, wie sich «das Leben» in «seinem» Quartier verändert habe: Auf der Strasse kenne er selten mehr jemanden, viele Passanten seien Schwarze oder Asiaten, Deutsch sprächen diese kaum, vom Dialekt [dem in der Schweiz ein anderer Stellenwert zukommt als in Deutschland] ganz zu schweigen. In anderen Fällen beruhte die Abneigung gegen Flüchtlinge auf den ungewohnten Gerüchen, die bei der Mahlzeitenzubereitung das Miethaus durchzogen. Weitere Vorurteile stützten sich auf die Gepflogenheiten in der Haushaltsführung (z.B. Ordnung, Sauberkeit), das Kleidungsverhalten u.a.m. Das Misstrauen gegenüber anderen Menschen und die Defiziterfahrungen in der vertrauten Umgebung weisen in Richtung jener Merkmale, die Hermann Bausinger als Inhalte einer – über die in sozialer Interaktion hinaus gewonnenen – kulturellen Identität sah: «Kleidung, Wohnung, Mahlzeiten, Sprache, Lektüre, Fotoalbum, um einige Objektivationsbereiche nebeneinander zu stellen; aber auch [...] die kulturellen Inhalte und Implikate jeder Interaktion», womit «Ziele, Werte und Normen» angesprochen waren⁶. Ähnlich sieht es Helge Gerndt: «Unsere Lebenssicherheit gewinnen wir – psychologisch gesehen – nicht zuletzt in kulturellen Erfahrungsnetzen. Unsere 'Verheimatung' vollzieht sich durchaus auch in einer Welt 'alltäglicher Kultur'.»⁷ Ein intakter Zustand individueller Identität wurde weiter, um nur einige Beispiele anzuführen, mit

Heimat als «Satisfaktionsraum»⁸ oder als «Gefühl der Übereinstimmung des Individuums mit sich selbst und seiner Umgebung»⁹, als «Integration», «psychisches Wohlbefinden» und «Heimat» als Ort, «wo die sozialen Bindungen zu Familie, Freunden und Umwelt intakt sind»¹⁰ umschrieben. In allen Fällen – und diese Voraussetzung wird auch hier nicht hinterfragt – gehen die Definitionsversuche davon aus, dass das Bedürfnis nach einer (wie auch immer konstituierten) Identität dem Menschen grundsätzlich eigen ist und dass Identität als materielle und immaterielle Satisfaktion danach strebt, sich der Übereinstimmung zwischen dem Individuum und seiner sozialen und räumlichen Umwelt zu nähern. Die konkreten Vorgänge bei der Herausbildung eines identitären Elementes stelle ich zuerst am Beispiel des deutschsprachigen Untersuchungsgebietes dar.

5.2 Der Weg zum Fremdstereotyp: die Popularisierung der Lötschentaler Masken

«Unter den hier gebotenen Abbildungen ragen die aus dem Lötschenthal (Wallis) stammenden Masken [...] durch ihre Scheusslichkeit hervor», hatte Eduard Hoffmann-Krayer bereits 1897 in einem populären Artikel geschrieben¹¹; als Wissenschaftler, der mit seinem SAVK-Artikel zu den frühesten Autoren über die Lötschentaler Masken zählte¹², eröffnete er gleichzeitig die mediale Verbreitung von Objekt und Brauch. Von der vielbeachteten Ausstellung Hoffmann-Krayers über «Volkskunst und Volkskunde» im Jahre 1910 war bereits die Rede. Hingewiesen sei ferner auf seine der Lehrerschaft (!) gewidmete Publikation über «Feste und Bräuche des Schweizervolkes», eine Art Brauchtumskompendium, in dem die Lötschentaler Masken in ihrem «wild-dämonischen Anblick» mit den «verzerrten, riesenhaften Holzlarven» vorgestellt wurden¹³.

Für die schrittweise Popularisierung in der Zwischenkriegszeit seien einige Beispiele angeführt. In einem Sektionsbericht des Schweizerischen Alpenclubs schrieb Leopold Rüttemeyers

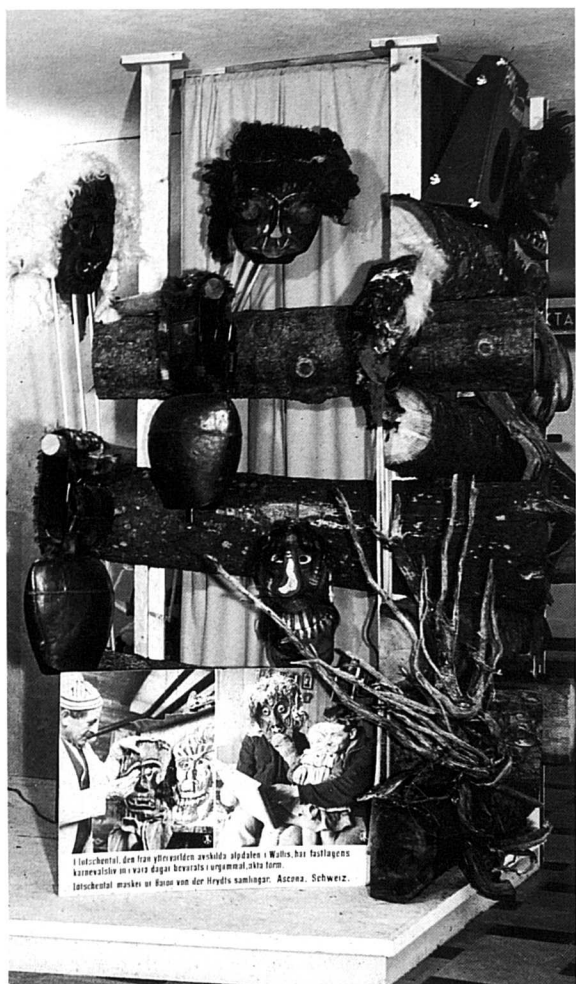


Abb. 101: Als Exponate waren Lötschentaler Masken bereits 1938 an den Schweizer Wochen in Stockholm zu sehen.

Sohn Wilhelm (1887-1976) über das Lötschental, über die Abgeschlossenheit dieser Gegend und eine archaische Volkskultur, wozu auch die Masken zählten¹⁴. Im selben Tonfall machten die teilweise schon bebilderten Artikel in Journalen und Zeitschriften die Masken bekannt. In einen populären Brauchtumsband nahm der promovierte, journalistisch tätige Fritz Moser-Gossweiler 1940 auch die Lötschentaler Fastnacht auf, sprach von einer «altgermanischen, heidnischen Maskierung» und rezipierte die historisierende Herleitung: «Im Trinkelstierkrieg 1550, so berichtet die Überlieferung, seien die Männer und Burschen aus dem Lötschental, mit

ihren dämonischen Roitscheggetten-Masken und Schaffellen bekleidet sowie bewaffnet ins Rhodetal gezogen, ...»¹⁵ Ebenso wie die Landesausstellung 1939 stand die (nach Hoffmann-Krayers Ausstellung von 1910) zweite grössere Ausstellung über Schweizer Volkskunst im Zeichen der Bedrohung von aussen. Die zur 650-Jahrfeier der Eidgenossenschaft in der Basler Kunsthalle von Kunsthistorikern konzipierte Ausstellung zur Schweizer Volkskunst gab sich «willig dem Zauber dieser schlichten Schönheit» hin und erlaubte, «durch ein so klares Wasser auf den Grund der eigenen Volksseele zu schauen»¹⁶ – wozu auch Lötschentaler Masken zählten, die auf Subskriptionskarten zur Ausstellungspublikation wiederholte Verbreitung erfuhren. Als 1943, um ein letztes Beispiel zu nennen, in der Serie mit dem vielsagenden Titel «Das Volkserbe der Schweiz» C. F. Ramuz für den Walliser Band verantwortlich zeichnete, erschienen darin auch Abbildungen von Lötschentaler Masken, zu denen es im Textteil hiess:

«Das, was man wahrscheinlich mit gutem Recht als 'Volkskunst' bezeichnet, trägt allem nach die geheimnisvollen Spuren einer gemeinsamen Herkunft; ich meine damit einer Herkunft, welche allen Menschen gemein ist und auf irgendwelche Ureltern der ganzen Menschheit zurückgeht. Da sind zum Beispiel diese Masken des Lötschentales, – eines der unzugänglichsten Seitentäler des Wallis, – aus Holz geschnitzt und mit angeklebten Bärten und Haaren geschmückt, die eine so auffallende Ähnlichkeit mit entsprechenden Gegenständen aus Polynesien oder Afrika haben. Auf welchen Wegen ist ihr Vorbild, wenn sie überhaupt eines hatten, in diesen Winkel der Alpen gelangt? Oder ist es vielmehr so, dass die gleichen Masken, die hier wie dort bodenständig sind, den gemeinsamen Ursprung aller Menschen, gleich welcher Hautfarbe, bekunden?»¹⁷

An seine Leserschaft gelangte Ramuz weiter mit der Idee von einem «bäuerlichen 'Internationalismus', der darauf beruht, dass ein und dieselbe Stufe von Kultur fast wörtlich gleich in weit voneinander abliegenden Gegenden der Erde vorkommt»; Ramuz spricht von tibetanischen Dörfern, die denen des Wallis gleichen sollen¹⁸.

Auch in den folgenden Jahrzehnten sind die Multiplikatoren des Mythos Maske von verschiedener Natur. Der über die intellektuellen Kreise hinaus bekannte Walliser Protestpoet Maurice Chappaz beispielsweise gilt als publizistischer Entdecker von Nyfellers Fotografien. Mitte der 1970er Jahre findet sein Buch, das die Masken ausführlich behandelt und in historischen Aufnahmen präsentiert, grosse Beachtung. Chappaz beschwört das Heidnische in den Riten, die Auferstehung der Ahnengeister, die Züge eines «kleptomanischen Geheimbundes»: der Schurken Diebe. Der Trinkelstierkrieg ist ihm mittelalterliches Wallis voller Mai 1968¹⁹. Chappaz' Fable für das Ursprüngliche und sein Ekel vor den «Zuhältern des ewigen Schnees» [den Tourismus-promotoren] komponieren einen eigenwilligen Text, der die Maske in dichterischer Freiheit²⁰ als Seele des *Vieux Pays* porträtiert.

Nicht weniger frei gehen heute Farbbildbände, Zeitungs- und Zeitschriftenartikel, Ansichtskartenlegenden und Fernsehsendungen mit den Masken(bräuchen) des Tales um. «Wenn der weisse Todesengel in den schrecklichen Schneestürmen die Häuser und Dörfer mit einem Flügel-schlag zu vernichten drohte, schnitzten die Bewohner des Lötschentals diese Schreckmasken», heisst es in einem der grosszügig ausgestatteten Bildbände²¹. Auf Ansichtskarten von Zermatt – am Ort werden die Masken dem internationalen Publikum als «mountain ghosts from Zermatt» angeboten – werben auch Lötschentaler Masken. Im Tal selbst vertriebene Bildpostkarten hat ein auswärtiger Verlag mit Legenden versehen wie: «'Tschäggättä' zum Vertreiben böser Geister, ein Kulturgut des Lötschentales» oder «In früheren Zeiten sollten die furchterregenden Larven die bösen Geister vertreiben. Heute ist daraus ein Volksfest des ganzen Lötschentales geworden.»²² Als eine Equipe des Schweizer Fernsehens DRS im Januar 1987 einen Beitrag über die *Tschäggättä* realisiert, heisst der Aufnahmeleiter die Maskierten nachts durch das Dorf schleichen, sich hinter Holzbeigen und Schneehaufen verbergen und wieder hervorschauen – Dinge, die die Maskenläufer, wie sie selbst sagen, nie machten, die sich aber für die Ausstrahlung mit

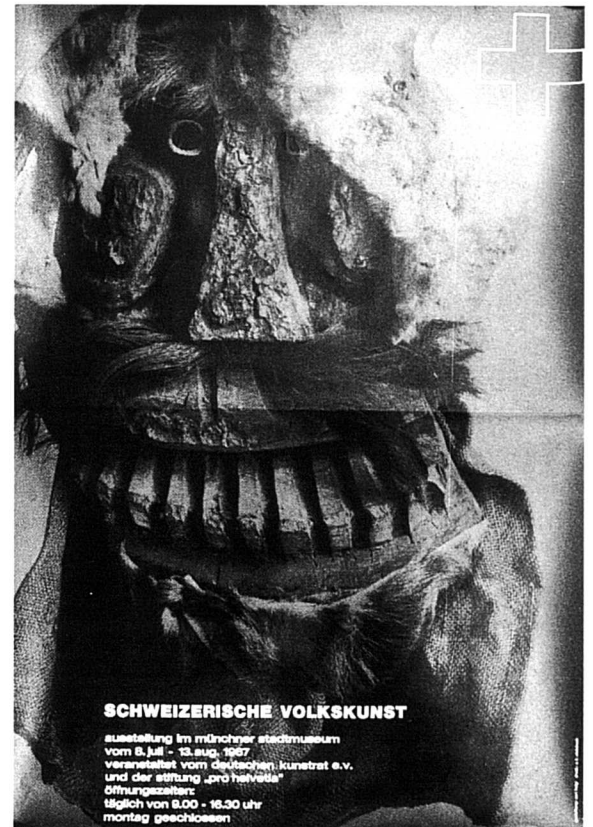


Abb. 102: Auf dem Ausstellungsplakat «Schweizerische Volkskunst» warben Lötschentaler Masken 1967/68 für eine Schau, die der Deutsche Kunstrat in Zusammenarbeit mit der Stiftung «Pro Helvetia» in München, Nürnberg und Darmstadt zeigte. Plakatsammlung des Schweizerischen Museums für Volkskunde, Basel.

gespenstischer Musik untermalen und als «gfürchige, unheimliche Mannndli» kommentieren liessen²³. Während in einem deutschen Reisemagazin die Werkstatt eines Maskenschnitzers als «eine letzte Bastion des Aberglaubens, eine Trutzburg des Unheimlichen» vorgestellt wird²⁴ und die Frankfurter Allgemeine Zeitung zu den *Tschäggättä* berichtet: «Ursprünglich dienten sie dem Ritual, die bösen Geister des Winters zu vertreiben»²⁵, vermeldet selbst die sich betont seriös gebende Neue Zürcher Zeitung, dass «das in kalten Winternächten eruptiv hervorbrechen-de Heidnische [...] längst schon domestiziert» sei und dass «die wilde Jagd mehr und mehr



In uralten Holzmasken und mit umgeworfenen Schafspelzen ziehen die „Tschagggätän“ im Lötschental durch die Dörfer und vertreiben die bösen Geister aus der Gemarkung.

Illustrierte für Alle
No.8 , 22. Febr. 36

Rechts: Flumser Maske.
Phot. H. R. Möller.



Abb. 103: Burschen aus Kippel posieren für den Fotoreporter – ein Beispiel der in der Zwischenkriegszeit zunehmenden Popularisierung in illustrierten Zeitschriften. Bildersammlung Schweizerisches Institut für Volkskunde, Basel.

zum Vorzeigeritual ohne die ursprüngliche Ausdruckskraft, ohne den mythischen Bezug verflacht» sei²⁶. Neben der häufigen Präsenz in den Print- und in den elektronischen Medien kommt es auch immer wieder zur Verwendung oder zu Auftritten realer Maskengestalten, die ausserhalb des Tales stellvertretend für das Wallis oder für die Schweiz stehen können (s. Abb.101-102 und 111-112).

Anstelle einer beliebig verlängerbaren Liste²⁷ der alljährlich zur Fastnachtszeit wiederkehrenden und unverkennbar unter Sensationszwang stehenden Medienberichte sei darauf hingewiesen, dass das inhaltliche Prinzip immer noch demjenigen gleicht, das bereits die ältere Reiseliteratur charakterisierte (geographische Abgeschlossenheit und Härte der Natur, darauf beruhende Besonderheiten der Kultur; Ursprünglichkeit, Einzigartigkeit usw.). Ausserdem hat Theo Gantner die spezifischen Mechanismen, nach denen diese Berichte über «Brauchtum» jeweils verfasst und dadurch die Bräuche wiederum legitimiert werden, bereits 1970 wie folgt umschrieben:

«Als Schema für die Rechtfertigung irgend einer Fastnacht empfiehlt sich folgendes:

- Hinweis auf Dämonenglauben, Fruchtbarkeitskult und Totenkult (2000 Jahre überspringen),
- Hinweis auf ein vereinzelt Verbot, möglichst zur Pestzeit, im 16. oder 17. Jahrhundert (200 Jahre überspringen),
- zahlreiche Hinweise aus dem 19. Jahrhundert, zumeist zweite Hälfte; diese als Kontinuität mit dem Fruchtbarkeitsglauben darstellen; Hinweise auf die 'dankenswerten' Neuschöpfer und Wiederbeleber.»²⁸

5.3 Der Weg zum Autostereotyp

Die Vorbereitung zur Verinnerlichung

Im Tal selbst werden heute Andenkenmasken im Anschluss an ein Konzert vor applaudierendem Publikum an Ivan Rebhoff oder die nationale Mundartrockgrösse Polo Hofer überreicht. Auch die höchsten Politiker der Nation, auf Besuch weilende Bundesräte, werden mit diesem typischen

Andenken bedacht. Souvenirmasken führen die Lötschentaler im Gepäck, wenn auswärtige Einladungen mit offiziellem Charakter das Überreichen eines Geschenkes (mit ritueller Übergabe für die Pressefotos) erfordern. Maskenfiguren zieren Briefkopf, Couvert und Werbeplakate des lokalen Verkehrsvereins. *Tschäggättä* treten seit den 1960er Jahren an Umzügen in- und ausserhalb des Tales auf, in klirrender Kälte oder brütender Julihitze, um das Lötschental und seine Kultur bei einem Festanlass oder z.B. einer kantonalen Gewerbeausstellung zu repräsentieren. Zuletzt (1994) geschah dies an einem «Animationswochenende» im Europapark von Rust, wo Lötschentaler Masken als «Event-Marketing» (so der Kurdirektor) für das Tal warben². Die Auflistung der in selbstdarstellendem oder kommerziellem Zusammenhang verwendeten Masken(bilder) ergäbe auch hier kapitellfüllende Berichte.

Was heute zweifelsohne zum lokalen Identitätsrepertoire gehört und hier sogar eine zentrale Position besetzt, spielt laut dem in der Einleitung zitierten Brief vor 80 Jahren nicht die geringste Rolle – freilich wird die einzeln dastehende Aussage von Eligius Rieder aus dem Jahre 1915 noch zu überprüfen sein. Zunächst werde ich aufgrund der damaligen Korrespondenzen, der Interviews mit älteren Talbewohnern, der einschlägigen Passagen in der Literatur und der Originalobjekte in den Museen die Etappen des Rücklaufs seit dem Auftreten der ersten Urethnographen nachzeichnen. Für die Rezeption der gelehrten Theorien spielen im Falle der Lötschentaler Masken vier Vermittlerpersönlichkeiten als Bindeglied zwischen Stadt und Land, zwischen gelehrten Theorien und im «Volk» geglaubter Herkunft eine wichtige Rolle: die Volkskundlerin und Schriftstellerin Hedwig Anneler und ihr Bruder, der Maler Karl Anneler, besonders aber der Maler Albert Nyfeler und der Priester Johann Siegen.

In den ersten Jahren seiner seelsorgerlichen Tätigkeit um die Strenge der Sitten besorgt, hatte Siegen (1886-1982) «1916 den Mädchen verbieten wollen, beim nächtlichen Dreikönigs-singen mitzugehen, und 1919 von den weltlichen Behörden verlangt, man solle 'die

Walliser Bote



Unabhängige Tageszeitung Auflage: 26 905 Exemplare Publikations-Organ der CVPO

REDAKTION * POSTFACH 7201
3900 BRIG
TEL. 028/24 31 31
ABONNENTEN- DIENST * SONNENSTRASSE 7
3900 BRIG
TEL. 028/24 13 33
MENGEN ANNONCEN * RUKASTRASSE 21
3900 BRIG
TEL. 028/24 28 28

Krippenausstellung
★ Schönste ★
im Oberwallis
★ sämtliches Zubehör und Moos ab sofort erhältlich, ★
Andenmatten André Baumannstr. 15, Visp Tel. 44 25 25

BAR DANCING
WILLIS
Das Dancing für jung und alt
Grosses **Bierfest**
17. + 18. Dezember 1993
Tanz, Stimmung, Unterhaltung mit den **ELDORADOS**
HOTEL-RESTAURANT-GRILL-PIZZERIA
BAR-DANCING-FITNESS
3952 SUSTEN-LEUK
TEL. 027/63 23 75 FAX 027/63 36 31



Prior Anton Eder aus Kippel stellt die auf drei Geleise neuausgebaute Verladerrampe in Goppenstein unter den Machtschutz Gottes.

Das dritte Verladegeleise in Goppenstein mit einer Kapazitätssteigerung von 400 auf 550 Verladeeinheiten pro Stunde und Richtung und 66 Millionen Franken Baukosten am Donnerstag offiziell in Betrieb genommen

Noch lange kein Rawil-Ersatz

Goppenstein. — (pr) Mit einem Kostenaufwand von rund 66 Millionen Franken ist in den letzten Jahren die Verladerrampe in Goppenstein um ein drittes Verladegeleise erweitert worden. Damit ist die Autoverlade-

heiten erhöht werden können. Damit wird an Spitzentagen ein Verlad von rund 12 000 Motorfahrzeugen möglich sein.

BLS-Direktor Martin Josi begrüss- te die geladenen Gäste, und der

schenaler Trachtendamen und die legendären Tschaggättä den Erstankommenden ein Walliser Brot mit einer Informationsbro- schüre.

Wie die BLS-Spitzen festhielten,

im Wallis zu dienen. Diese Aufga- be kann nach Vizdirektor Tromp nur ein neuer Basistunnel in Er- gänzung zur heutigen Anlage brin- gen. Die sichtbarste Veränderung neben der Kapazitätssteigerung sind neue Abfahrtsanzeigen und

Bau des Huckepackkorridors

Startschuss am Lötschberg

Bern. — (AP) Das EVED hat den Startschuss zum Bau eines Huckepackkorridors am Lötschberg/Simplon gegeben. Der Ausbau kostet 160 Millionen Franken und soll Ende 1997 beendet sein. Er erlaubt den Schienentransit von 40-Tonnen-Lastwagen mit vier Metern Eckhöhe. Damit erfüllt die Schweiz eine Verpflichtung aus dem Transitvertrag mit der EU, teilte das EVED am Donnerstag mit.

Die Bauarbeiten würden so- fort in Angriff genommen, da die Tunneln nur während den verkehrsschwachen Zeiten im Spätherbst und im Frühling be- legt werden könnten. Das Pro- jekt sieht vor, im Lötschberg- tunnel die beiden Geleise um zehn Zentimeter gegen die Tunnelwand hin zu verschie- ben und um zehn Zentimeter abzusenken. Dadurch wird das Profil erweitert, so dass ein Huckepackzug mit vier Metern Eckhöhe durchfahren und mit einem Zug mit dem üblichen Profil kreuzen kann. Pro Tag sollen je sieben Züge in beiden Richtungen geföh- werden. Nach Auskunft von Hans-Rudolf Islikor, stell- vertretender Direktor des Bundes- amtes für Verkehr, haben die italienischen Staatsbahnen und das italienische Verkehrs- ministerium zugesichert, auf dem Abschnitt südlich des Simplon zwischen Iselle und Domo analoge Ausbauarbeiten vorzunehmen. Weiter hätten die EU-Verkehrsminister an ihrer letzten Sitzung bestä- tigt, dass sie am Transitver- trag mit der Schweiz festhal- ten wollten.

Übergangslösung

Der Huckepackkorridor ist

nach Angaben des Eidgenös- sischen Verkehrs- und Energie- wirtschaftsdepartementes (EVED) als Übergangslösung bis zur Inbetriebnahme der NEAT-Achse gedacht. Er er- möglicht die Durchfahrt der 40-Tonnen-Lastwagen mit der Bahn, deren Transit auf der Strasse untersagt ist. Die Lastwagen werden an Termi- nals in Basel, Freiburg im Breisgau oder Singen sowie in Domo oder Busto Arsizio ver- laden. Bereits ab 1994 wird auf der Gotthardstrecke ein neuer Korridor für unbede- ckte Transporte mit Containern und Wechselladungen in Be- trieb genommen, dessen Ka- pazität gegenüber heute um das Dreifache erweitert wird. Isli- kor räumte ein, dass die rollen- de Landstrasse am Lötsch- berg nicht das Gelbe vom Ei sei. Die Schweiz setze län- gerfristig wie die EU auf un- bedeckte Gütertransporte, nicht auf den Transit von Last- wagen mit Chauffeur. Die Investi- tion am Lötschberg lasse sich jedoch vertreten, weil damit Verpflichtungen des Transi- tvertrags eingelöst, Vornvesti- tionen im Hinblick auf die NEAT getätigt und eine Geleis- erneuerung im Tunnel vor- genommen würden.

Abb. 104: Repräsentation durch Masken innerhalb des Tales: Der frühere Prior von Kippel, Johann Siegen, wollte die Aktivitäten der Maskierten um 1920 noch zurückbinden. Inzwischen haben die Tschaggättä sogar die Ministranten seiner Amtsnachfolger ersetzt – in dieser Form ein Einzelfall, der auch im Tal selbst zu reden gab.

Roitscheggeten energisch unterdrücken', ja war ihm im gleichen Jahr sogar 'zu viel des Theaters', weil der Besuch des Nachmittagsgottesdienstes dadurch beeinträchtigt werde, ...»³⁰. Von Johann Siegen, seit 1914 Prior im Lötschental, wird heute noch berichtet, wie er anfänglich gegen den Fastnachtsbrauch vorging, das abendliche

Tschaggättun und das der minderjährigen Bur- schen bestrafte und einmal einem Maskenläufer – was eine Ungeheuerlichkeit war – die Larve abzog. Doch die ablehnende Einstellung des Priesters gegenüber den Bräuchen, besonders den Masken, sollte sich rasch ändern. Analog der unter katholischen Geistlichen weitverbreite-

ten Meinung von einer heidnischen Herkunft brachttümlicher Erscheinungen³¹ rezipierte auch der Pfarrer der damaligen Talpfarre Kippel die Deutungen der wissenschaftlichen Volkskunde. Bereits 1930, nur sechs Jahre nach dem Erscheinen von Rütimeyers Ur-Ethnographie, datierte Siegen die Entstehung der Masken in die Steinzeit und vertrat diese (damals neueste) Herkunftstheorie über ein halbes Jahrhundert hindurch³². Angesichts der unermüdlichen publizistischen Tätigkeit Siegens, der während Jahrzehnten in allen grösseren Schweizer Städten Lichtbildervorträge hielt und Hunderte (!) von Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln verfasste, ist dessen Vermittlerfunktion zwischen gelehrten Auffassungen und populären Anschauungen als besonders folgenreich einzustufen.

Nicht weniger wirksam war die Tätigkeit des Malers Albert Nyfeler³³, der mit Leopold Rütimeyer persönliche Bekanntschaft schloss, noch bevor er sich im Tal niedergelassen hatte. Im Januar 1916 antwortete Nyfeler auf eine Anfrage Rütimeyers: «Der Volksglaube aber ist nicht vorhanden (soviel ich weiss), der mit der Fruchtbarkeit der Jahre oder der Culturen etwas zu tun hätte.»³⁴ Wie bei Eligius Rieder (s.o.) hatte sich Rütimeyer bei Maler Nyfeler nach der «Fruchtbarkeits-Symbolik» des Maskenbrauches erkundigt – ohne Erfolg. Doch künftighin wurde dem Maskenbrauch durch den auswärtigen Maler entsprechende Aufmerksamkeit und Deutung zuteil. Wie Siegen, steigerte auch Nyfeler die Bekanntheit der Masken ausserhalb des Tales (Bilderausstellungen, Lichtbildervorträge und offizielle Anlässe wie die Schweizerwoche in Stockholm 1938, vgl. Abb.101). Ende der 1930er Jahre wurde der Name Nyfeler bereits derart mit den Lötschentaler Masken gleichgesetzt, dass selbst die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde einen Teil der an der Landesausstellung 1939 in Zürich gezeigten Masken beim Künstler in Kippel erwarb³⁵. Um dem auswärtigen Bedarf genügen und die verschiedenen Ausstellungen – auch die Weltausstellung in New York 1939 – beliefern zu können, beauftragte Nyfeler in Kippel einige Einheimische mit dem Schnitzen von Larven, die er anschliessend sel-

ber bemalte und spedierte. Gelegentlich wies Nyfeler die Schnitzer sogar an, wie diese oder jene Larve aussehen sollte. Gleichzeitig führten einige Maskenkäufe durch Fremde und Antiquitätenhändler zu einer vermehrten Herstellung von Masken. Doch gab es in der Regel nur «echte» Masken, die auch an der Fastnacht getragen worden waren, wie z.B. der Bestand der Sammlung von der Heydt zeigt. Im Verband mit der Tätigkeit Nyfelters und Siegens begann das auswärtige Interesse die einheimische Bevölkerung bereits für den materiellen und immateriellen Wert der Masken zu sensibilisieren.

Während Siegen und Nyfeler in den unteren Talgemeinden (Ferden, Kippel, Wiler) als Mittelpersonen wirkten, ereignete sich in der obersten Gemeinde ein ähnlicher Vorgang. In Blatten und seinen Weilern hatten der Fotograf F. Boissonnas, der Forscher F. G. Stebler und die Helfer Rütimeyers schon seit der Jahrhundertwende Masken fotografiert und gekauft³⁶, als die Geschwister Hedwig und Karl Anneler sich für einige Jahre hier niederliessen. Die literarische und künstlerische Produktion der beiden Berner Gäste trug zwar nicht direkt zur Propagierung eines Ortsspezifikums wie der Masken bei. Dafür war der monographische Blick der Volkskundlerin, der sich demjenigen Steblers näherte und stark von Rütimeyer und den folgenden Masken-

Blatten i. Lötschen
1. V 16
Herrn Prof. Rütimeyer,
Basel
Sehr geehrter Herr!
Ihre Briefe mich J. Walbenat
ten auf. Er liess mir mich dass
er sich in mirlicher Lage befindet
und bittet mich, Ihnen mit
zuteilen, dass ihm der Brief
von der Masken-Sammlung nicht
noch nicht angekommen ist.
Ich möchte wohl so freundlich
sein und die Abendung herauslesen.

Abb.105: Eine der zahlreichen Korrespondenzen aus der Zeit der ersten Maskenkonjunktur: Der Maler Karl Anneler informiert Leopold Rütimeyer in Basel über eine ausstehende Zahlung zugunsten eines einheimischen Schnitzers. Nachlass Leopold Rütimeyer, im Besitz von Dr. Bernhard Rütimeyer, Basel.

forschern unterschied, zu umfassend und das Werk des Malers thematisch zu breit angelegt. Jedoch sprach Hedwig Anneler, deren Faible für eine geheimnisvolle Vorzeit sich durch sämtliche ihrer Lötschentaler Publikationen verfolgen lässt, vom «Bild der Urmenschen», und Karl Anneler bemalte Masken und soll selbst an der Fastnacht teilgenommen haben³⁷. Damit setzten die Geschwister Anneler am Ort selbst Prozesse in Gang, die qualitativ mit jenen übereinstimmen, die Siegen und Nyfeler in den anderen Gemeinden hervorriefen.

Die Rolle gebildeter Vermittlerpersönlichkeiten für die «wichtige Übergangsphase im Prozess der Verinnerlichung des Fremdbildes durch die Betroffenen selber» hat Thomas Antoniotti anhand einer lokalen Tracht und anhand der Bausubstanz belegt³⁸; Peter Loretz und Jürg Simonett verfolgten am Beispiel der Walser den Rücklauf durch die Aktivität städtischer Eliten³⁹. Dass den Äusserungen solcher Persönlichkeiten Glauben geschenkt wurde, ist aufgrund von deren Position in der Hierarchie des Dorfes (Pfarrer) und einer materiellen und immateriellen Überlegenheit (Ansehen infolge Ausbildung und Vermögen der Städter) nicht zu bezweifeln. Auch im Lötschental trugen ihre Interessen und die damit verbundenen Äusserungen *à la longue* zur Übernahme exogener Deutungen der Maskenbräuche bei.

So sehr wir die Väter und Mütter des Faches bzw. deren Freunde einer Kritik unterziehen, so sehr sind diese Vorgänge (wovon sich der Schreibende nicht ausnimmt) bis heute *de facto* die ähnlichen geblieben. Im Kontext der Demontage mythologischer Ursprünge (s. Kap.4.1.1) ist unter den Wechselausstellungen, die VolkskundlerInnen der Universität Zürich zwischen 1970 und 1980 in Kippel zeigten, auch diejenige von Max Matter und Leo Zihler zu verstehen. Die Anliegen dieser Maskenausstellung wurden allerdings, wie die Realität zeigt, nicht im entferntesten erreicht. «Uns ging es damals in erster Linie darum, zur Entmythologisierung der Lötschentaler Masken und des Maskenbrauchs im Tal und bei den Touristen beizutragen», erinnert sich Max Matter⁴⁰. An einer wie auch immer gearteten Entzauberung der heidnischen

Masken bestand aber kein Interesse, weil diese bereits in das lokale Identitätsrepertoire aufgestiegen waren und die Intentionen der fremden Ausstellungsmacher auch mit den ökonomischen Interessen in der «Goldenen Ära des Maskenschnittens» kollidierten.

Frage und Antwort

Der ökonomische Aspekt ist zunächst der wichtigste unter den endogenen Faktoren. Um ihn näher zu beleuchten, werde ich nicht immer am Anekdotenhaften vorbeikommen – doch gerade auf solchen Ereignissen beruhen die ersten wissenschaftlichen Berichte zum Maskenwesen, die den Grundstein zu einer inzwischen 100 Jahre anhaltenden Forschungstradition legen sollten. Noch bevor das Schweizerische Landesmuseum seine Tore öffnet, bietet 1897 der in Visp domizilierte Lötschentaler Johann Rieder der neugegründeten Institution Trachten, Decken und auch drei Masken an, die in Zürich auf Interesse stossen und erworben werden. Friedrich Gottlieb Stebler und Leopold Rütimeyer hingegen haben sich in dieser Zeit noch persönlich ins Tal zu begeben, um Näheres über den unbekannten Brauch zu erfahren und einiger Masken habhaft zu werden. Im Juli 1896 trägt sich Stebler im Gästebuch des «Hôtel Loetschenthal» in Gampel ein und gibt Ried als Zielort seiner weiteren Reise an⁴¹. Bereits im folgenden Jahr zeigt Stebler an einer Sitzung des SAC in Zürich sechs Lötschentaler Masken⁴². Im Sommer 1905 befindet sich Leopold Rütimeyer im Tal, wo er mehrere Masken erwirbt. Der «hochgeachtete Herr Doktor» – so die Einheimischen in der Korrespondenz – und sein wiederholtes Interesse an den Fastnachtmasken bleiben nicht folgenlos. Da in der Subsistenzwirtschaft kaum Gelegenheit zum Geldverdienst existiert, erstaunt es nicht, dass aus dem Lötschental bald einmal Verkaufsangebote für ganze Maskenfiguren inklusive Felle, Schuhe und Glocken und ferner «Altertümer» jeglicher Art an städtische Adressen gelangen. Im Sommer 1915 beispielsweise unterbreitet ein Mann aus Blatten dem Basler Museum einen solchen

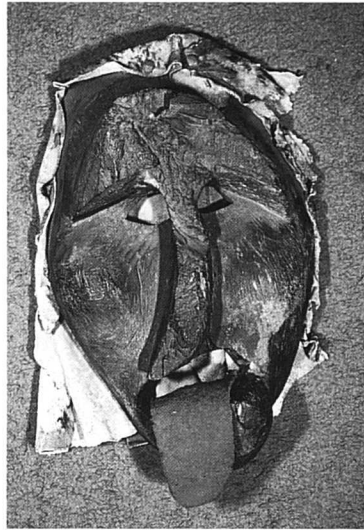
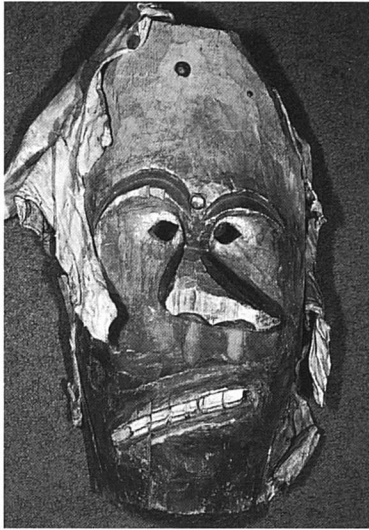


Abb. 106, 107 und 108: Mit dem ersten fassbaren Verkauf von drei Lötschentaler Masken an das Landesmuseum vom Jahre 1897 beginnt eine eigentliche Maskenkonjunktur. Schweizerisches Landesmuseum, Zürich.

Verkaufsvorschlag, dessen Betrag sich auf 85 Schweizerfranken summiert – eine stolze Summe, trägt man dem Umstand Rechnung, dass ein Zimmermann im Tal damals einen Taglohn von einem Franken verdient, die Verpflegung selbst mitbringt und stundenweite Arbeitswege zu abgelegenen Bauplätzen in Kauf nimmt. Weitere Korrespondenzen und heute noch am Orte durchführbare Nachfragen erzählen uns Näheres über den gewieften Absender und fördern exemplarische Episoden zutage.

Nicht mehr als ein kurzer Nebensatz erwähnt in der bisherigen Literatur die «berühmt gewordenen Masken von den Brüdern Johann und Josef K. in Blatten»⁴³. Josef K. (1862-1931) war Vater einer zwölfköpfigen Familie und sorgte als Schreiner, Zimmermann, Bergbauer und Stör- schuhmacher für den Lebensunterhalt seiner Familie. Seine Tüchtigkeit und seine Beredsamkeit kamen ihm dabei sicherlich zugute – am Ort ist heute noch zu hören, dass die Gebrüder K. schlau und schlagfertig wie sonst niemand im Dorf waren. Dass der in Blatten nach Masken fragende Rütimeyer auch mit Josef K. in Kontakt kam, ist so wenig erstaunlich wie die Folge dieser Bekanntschaft, während der mehr als nur einige Masken den Besitzer wechselten.

In Ried, wo seit 1866 das erste und bis 1908 zugleich einzige Hotel des Tales stand, war schon

vor der Jahrhundertwende der Zürcher F. G. Stebler eingekehrt. Im selben Hause logierten 1905 auch Leopold Rütimeyer und in den folgenden Jahren gelegentlich einer seiner Familienangehörigen oder Freunde, die für ihn wiederholt Masken erwarben und Masken- fotografien anfertigten⁴⁴. Als aufschlussreich erweist sich, was ältere Einheimische über diese Kontakte berichten. Der betagte Maskenschnitzer Hilarius Ebener⁴⁵ in Blatten erinnert sich, was er in seiner Jugendzeit vernahm:

«Aus dem Hotel in Ried kam ein Basler Feriengast nach Blatten zu Josef K. und wollte eine Maske kaufen. Da dieser gerade keine vorrätig hatte, versprach er dem Gast, er werde ihm bald eine bringen. K. ging in den Wald ob dem Dorf, um ein Stück Holz zu suchen, kam zu einer Lärche, von deren Stamm er ein grosses Stück Rinde losriss und damit nach Hause zurückkehrte. In das Rindenstück bohrte er zwei Augen und schnitzte er einen Mund, fuhr mit blauer Försterkreide über die Maske und war damit bereits am folgenden Tag unterwegs nach Ried. Der Interessent aber zweifelte am Alter des Stückes, und auf seine Frage hin antwortete K. mit vollem Ernst: 'Das ist das nämliche Gesicht, das mein Urgrossvater im grossen Trinkeltierkrieg⁴⁶ getragen hat!' Darauf wurde die Larve gekauft.»

Ein inzwischen über 80jähriger Sohn von Josef K. weiss noch gut, wie sein Vater die Adresse «Museum für Völkerkunde, Augustinergasse, Basel» sorgsam aufbewahrte. «Dia heimmer mu nid terffn vertoschtun» (diese [Adresse] durften wir ihm nicht verlegen) erzählt Alois K. und erinnert sich sogar an Postpakete mit Masken in Richtung Basel⁴⁷.

Bei einer chronologischen Betrachtung der verschiedenen Maskentypen stossen wir schon unmittelbar mit dem Auftauchen Steblers und Rütimeyers auf seltsam anmutende Erscheinungen. So sind etwa im Basler Museum eigenartige Rindenlarven vorhanden, weiter eine rätselhafte Ledermaske, ferner offensichtliche Fälschungen wie etwa jene Maske mit Jahrzahl 1614 oder eine andere, die gar die Datierung 1386 in römischen Ziffern trägt⁴⁸. Auch in einem weiteren Dorf, Wiler, verkehrte Rütimeyer mit Personen, die in gewissem Sinne als marginal bezeichnet werden dürfen und die neben den gewünschten Masken weitreichende Angebote für Möbel und allerlei Hausrat aus dem 18. Jahrhundert (!) machten... Schon bald musste sich Eduard Hoffmann-Krayer als Leiter des Schweizerischen Museums für Volkskunde einer Vielzahl verschiedenster Angebote aus allen Lötschentaler Gemeinden erwehren und antwortete einem Nachbarn von K. im Jahre 1916: «Wir haben freilich in der letzten Zeit schon zu viel Lötschentaler Masken gekauft, [...] dass wir nun bald einen definitiven Strich unter die Rechnung machen müssen»⁴⁹.

Mit dieser kriminalistisch detaillierten Rekonstruktion soll nicht der bäuerliche Kontrastmythos⁵⁰ von einer bodenständigen, geschäftstüchtigen Landbevölkerung beschworen werden. Auch soll nicht der Eindruck entstehen, dass alles, fern jeder menschlichen Ebene, nur Kommerzialisierung von innen oder Instrumentalisierung von aussen gewesen sei; es kam auch zu freundschaftlichen Begegnungen, bei denen weder das Interesse an Geld noch dasjenige an Archaischem im Vordergrund standen. Die für die weitere Entwicklung massgebenden Tatsachen jedoch zeigen: Innerhalb weniger Jahre hatte bereits eine Reihe von Schnitzern die Vorstellungen der «Herren Dok-

toren» und der «hochgeachteten Professoren» aus der Stadt erkannt und sich auf die Nachfrage eingestellt. Auch Einheimische, die selber selten oder nie schnitzten, boten Masken und alle erdenklichen «Altertümer» an. In der weitgehend auf Autosubsistenz ausgerichteten, nahezu ohne Geldverkehr funktionierenden Wirtschaftsweise war Bargeld, abgesehen von der Bergführerei oder der saisonalen Auswanderung, nur schwer zu verdienen, wurde aber zum Zukauf von Kaffee, Zucker, Polenta und Geräten aus Eisen gebraucht. Im Bereich des primären Sektors war Bargeld nur über den Verkauf von Käse, Butterballen oder Vieh auf den regionalen Märkten (Siders, Frutigen) einzulösen (sofern nicht direkt gegen die benötigten Waren getauscht wurde). Die kinderreichen Familien, wie den Interviews über die Zwischenkriegszeit ohne Übertreibung zu entnehmen ist, bewegten sich nicht selten am Rande des Hungers, was die rasche Reaktion auf die auswärtige Nachfrage erhellt – für diese Zeit sind weitreichende Antworten im Bereich der lokalen Identität sicher verfehlt. Weiter ist zu dieser ersten Phase der Maskenkonjunktur festzuhalten, dass die vermehrt hergestellten und bald verkauften Larven in der Regel noch Tragmasken waren, d.h. Stücke, die innen ausgehöhlt, mit einem Tragpelz oder Tragsack überzogen und an der Fastnacht tatsächlich getragen worden waren. Die Fälschungen – im Sinne von Masken, die nicht das waren, als was sie die Anbieter verkauften – blieben eindeutig in der Minderheit.

Aufstieg und Niedergang

Mit dem Aktenstück des Jahres 1897 aus dem Schweizerischen Landesmuseum sind wir erstmals über den Verkauf von Masken unterrichtet. In der Folge erwarben einzelne Museen, wie eben deutlich wurde, während der eigentlichen Entdeckungsphase des Brauches einige Dutzend Masken. Doch extrapoliert man die Zahl der in Museen wie (mir gegenwärtig bekannten) Privatsammlungen vorhandenen Stücke, darf man für die Zeit zwischen ca. 1900 und etwa 1940 annehmen, dass kaum mehr als hundert Fast-



Abb. 109 und 110: Stationen in der Entwicklung der Maskentypen: Eine rückseitig gehöhlte Traglarve (Atelier Nyfeler, 1930er Jahre); eine gleich grosse, aber rückseitig wenig gehöhlte und eher zum Verkauf gedachte Maske (eventuell Jakob Tannast, Wiler, 1940er Jahre); eine der frühen und noch bemalten Souvenirmasken (Jakob Tannast, 1950er Jahre) und eine gebrannte Andenkenmaske, wie sie seither üblich geworden sind.

nachtsmasken das Tal verliessen – im Vergleich zur sich rasch mehrenden Bekanntheit eine eher bescheidene Zahl. Erst eine plötzliche Idee sollte es ermöglichen, die Masken in zehntausendfacher Ausführung in alle Welt zu verkaufen: Die «Erfindung» der Souvenirmaske.

Dem anhaltenden Interesse von aussen und dem Bedürfnis nach einem Geldverdienst im Tale hatten die bisherigen Masken nicht immer genügen können. Die bis zu halbmetergrossen, mit Fellen besetzten, mit viel Zeitaufwand ausgehöhlten und handbemalten Masken konnte oder wollte selten ein Tourist bezahlen – und anschliessend nach Hause schleppen. Trotz einer steigenden Zahl von Feriengästen und Tagesausflüglern und obwohl Berichte in Zeitungen und Zeitschriften die Lötscher Fastnacht als «heidnischen» Brauch in Wort und Bild publik machten, wurden in der Zwischenkriegszeit nicht viele Masken verkauft. So begannen einzelne Schnitzer, noch dem Vorbild der tragbaren Fastnachtmaske verpflichtet, in den 1930er Jahren mit der Herstellung grob gehöhlter und nur noch mit dünnen Fellstreifen umrandeter Masken. Diese Stücke eigneten sich zwar schlecht zum Tragen, doch schon besser zum Verkauf. In der Folge scheint sich die Erkenntnis durchgesetzt zu haben, dass man vom Charakter der Traglarve ganz abkommen musste, um den Verkauf, und damit auch den Verdienst von rarem Bargeld, steigern zu können.

So kam es in einem zweiten Schritt zur Produktion der bis heute üblichen Souvenirlarven: Statt der mächtigen Traglarven wurden nun ungehöhlte, d.h. rückseitig gänzlich flache Masken auf den Markt gebracht, die zudem in allen Grössen zwischen fünf und fünfzig Zentimetern fabriziert wurden. Weiter bedienten sich die Schnitzer anstelle der im Tal raren Arve nun anderer, teils auch von auswärts zugekaufter Holzarten. Auf das aufwendige Bemalen der Stücke verzichteten sie: An die Stelle der farbenfrohen, nicht selten «freundlich» anmutenden Larven traten seit den 1940er Jahren mit dem Bunsenbrenner geschwärzte, «feindliche» Dämonenfratzen, die mit der angeblich heidnischen Herkunft korrespondierten. Seither prägt

dieser neue Maskentypus das Bild der «echten» Lötscherlarve so nachhaltig, dass heute selbst Einheimische die musealen Stücke, die in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts nachweislich im Tal kursierten, nicht mehr als Lötschentaler Masken erkennen⁵¹.

Dank eines verringerten Zeitaufwandes und reduzierten Materialbedarfs konnten die Souvenirmasken rasch in grossen Stückzahlen hergestellt, in handlicher Form und erst noch preiswert feilgeboten werden. Angebot und Nachfrage harmonisierten in den 1940er Jahren bereits derart, dass im Dorf Wiler – hier sind bis heute die aktivsten Schnitzer beheimatet – zwei Familienväter mit dem Verkauf von Souvenirmasken ihren Lebensunterhalt bestritten. In den 1950er und 60er Jahren war das Schnitzen Dutzenden von Lötschentalern mehr als bloss ein willkommener Nebenverdienst. Bereits Mitte der 1950er Jahre schreibt Richard Weiss, dass die Lötschentaler Masken «heute leider schon fast zu einem Handelsartikel geworden sind».⁵² Für die frühen 1970er Jahre schätzt Vallerant die Zahl der Schnitzer im Tal auf 120 bis 130, während Suzanne Chappaz 30 Schnitzer nennt⁵³. Um die Herstellung zu beschleunigen, griffen einige Schnitzer zur Stangenproduktion: Aus einem dicken Brett wurden en bloc an die zehn kleine Souvenirmasken geschnitzt und erst in Einzelstücke getrennt, wenn sie die Flamme des Bunsenbrenners passiert hatten. In anderen Werkstätten tauchten mit Pressluft betriebene Handmeissel (pneumatische Hammer) auf, um den Ausstoss vergrössern zu können. Doch fingen die Rationalisierungen einer manufakturähnlichen Produktion den Ansturm nicht auf. Der ungeahnte Erfolg ermutigte anfangs der 1960er Jahre einzelne Schnitzer, sich in der Herstellung sogenannter Fräslinge (maschinelle Halbfabrikate) zu üben oder die maschinelle Produktion ausserhalb des Tales in Auftrag zu geben. Den modern eingerichteten Holzverarbeitungsbetrieben kamen die Lötschentaler Geister wie gerufen. Im Binnthal/VS und in der Gegend von Brienz/BE sollten sich Herstellung und Verkauf der Masken bald einmal verselbständigen – zum grossen Schaden der Lötschentaler...

Der regelrechte Maskenboom der 1960er Jahre führte zu einer Diversifizierung des Artikels. Masken waren bald als meterhohe Fratzen zur Dekoration von Hauswänden, bald als Miniaturen für Schlüsselanhänger oder als Maskenfiguren (ähnlich den Trachtenpuppen) erhältlich. Auf die goldene Zeit des Maskenschnitzens – so sinnieren die Hersteller heute – folgte in den 1970er Jahren ein abrupter Rückgang des Absatzes. Die lokalen Schnitzer machen dafür teils eine Marktsättigung («Wer einmal eine Maske gekauft und zu Hause aufgehängt hat, kauft keine zweite»), teils die Konkurrenz der auswärtigen Maschinenfabrikate verantwortlich. Lebensgrundlage vermag das Schnitzen heute kaum mehr zu garantieren. Im ganzen Tal finden sich nur noch ein halbes Dutzend Haushalte, zu deren Lebensunterhalt die Masken nennenswert beitragen. Die am Ort für den schlechten Geschäftsgang geltend gemachten Gründe sollen nicht in Abrede gestellt werden, aber auch nicht als vordergründige, monokausale Erklärungen unkommentiert bleiben. So stellt sich beispielsweise die Frage, ob nicht auch eine veränderte Bewertung der Masken die wirtschaftlichen Schwankungen bedingte, zumal der kommerzielle Erfolg gerade dieses Artikels in hohem Masse von einer gesellschaftlichen Einschätzung abhängt. Wie die gedankliche Entwicklung oft dem Lauf der Dinge nachhinkt, folgte dem Kriegsende – wie die Kritiker der Insel Schweiz oft monierten – nicht die sofortige Abwendung vom Gedankengut und den emotionalen Inhalten der Geistigen Landesverteidigung. Denkbar ist, dass die spätere Befreiung aus dem Korsett des Heimatlichen den Einbruch des «Maskenmarktes» mitbedingte. Sobald in der Öffentlichkeit die maschinelle Produktion publik wurde, war das auf die Werte des Authentischen, Handgemachten, Echten basierende Image – und damit auch der Geschäftsgang – zusätzlich angeschlagen.

Schon zu Beginn der auswärtigen Produktion und Vermarktung sorgten sich einheimische Hersteller um «ihre» Masken. Ein rechtlich verankerter Schutz sollte nicht nur als Herkunfts- und damit als Echtheitsgarantie dienen, sondern im gleichen Atemzug die auswärtige Herstellung un-

terbinden. Inwiefern beim Gedanken an ein Copyright⁵⁴ die materielle Angst um den Verlust eines einträglichen Gewerbes auch von einer ideellen Angst um die fremde Inanspruchnahme eigener Kultur begleitet wurde, wäre fallweise zu beurteilen. Dass einheimischen Schnitzern die Schaffung eines Markenartikels und eine Schwächung der Konkurrenz vorschwebte, ist ebenso verständlich wie die Tatsache, dass sich die echte Lötschentaler Maske in der Praxis als kaum definierbar und ihre Monopolisierung rechtlich als Utopie erweist. Es ist in der Tat zu bedauern, dass ein verwerflicher Kolonialismus, der einem Gebiet die billigen Rohstoffe entzieht und die auswärts perfektionierten Finalprodukte mit exorbitantem Gewinn vermarktet, hier durch eigene Unbedachtheit in einer neuen Variante hervorgerufen wurde. Ein an sich berechtigtes Patent, das eine der wenigen Verdienstmöglichkeiten einer wirtschaftlichen Randregion hätte schützen sollen, existiert nach wie vor nur in den Köpfen der wenigen, die heute noch Masken schnitzen und die Zauberlehrlinge der maschinellen Produktion der 1960er Jahre verfluchen...

5.4 Der kommerzielle Erfolg und die Bedeutungsebenen der Masken ausserhalb des Tales

Der Werdegang der Lötschentaler Maske ist im Rahmen der touristischen Entwicklung, des wissenschaftlichen Forschens und des repräsentierenden Darstellens «von aussen» sowie der ökonomischen Bedürfnisse im Inneren konkret erklärbar. Doch münden die quantifizierbaren, mit Jahr- und Stückzahlen belegbaren Gründe allein in eine instrumentale Erklärung; im folgenden geht es mir auch um eine geistige Lokalisierung des Phänomens Maske und um die gesellschaftlichen Befindlichkeiten, die das Interesse am Gegenstand bedingten.

Mit dem Aufkommen der Souvenirlarve hatte sich die primäre Funktion der Maske zunächst einmal in ihr Gegenteil gewandelt: Waren die



Einprägsames Gruppenbild fürs ZDF: Sechs Lötschentaler Tschäggättä traten live im ZDF-Fernsehgarten auf.

Erfolgreicher Live-Auftritt im ZDF-Fernsehgarten **Tschäggättä vor der Kamera**

Mainz (D)/Lötschental. — (wb) Auch wenn die Tschäggättä zwischendurch an wildem Treiben und Ausgelassenheit gewöhnt sind, der jüngste Auftritt vor Fernsehkameras zählte zu einem einmaligen Erlebnis. Über das Wochenende vom 25./26. Juni 1994 demonstrierten im ZDF-Fernsehgarten sechs währschafte Tschäggättä und ein Maskenschnitzer aus dem Lötschental in einem Live-Auftritt, wie das Tschäggättä-Treiben vor sich geht. An die 3000 Zuschauer verfolgten die von Ramona Leiss präsentierte beliebte Sonntagssendung vor Ort, rund vier Minuten dauerte der Auftritt. An jenem Sonntag standen im ZDF-Fernsehgarten noch weitere Schweizer Themen auf dem Programm: Eine Tessiner Kochequipe liess in die Risotto-Pfanne blicken, zudem wurde ein in der Schweiz entwickeltes Ökofahrzeug vorgestellt.

Abb.111: Beispiel eines Medienauftritts der Lötschentaler Tschäggättä: Zeitungsbericht über eine Sendung im Zweiten Deutschen Fernsehen. Walliser Bote, 8.7.1994.

larven bisher das Jahr über verborgen geblieben, um ihre Träger während den Fastnachtstagen möglichst unerkannt auftreten zu lassen, wurden die Andenkenmasken nun ganzjährig gezeigt, an Hauswänden, in Schaufenstern und an anderen gut sichtbaren Stellen. Im Tale selbst beschränkte sich dieses öffentliche Ausstellen bis in die 1980er Jahre auf die Häuser der Maskenschnitzer, die ihr Produkt als werbenden Blickfang nutzten. Vom Käufer in seinen eigenen vier Wänden aufgehängt, zeugte die Maske aber von der Reise in eine hochalpine Region der Schweiz. Als Andenken im Alltag rief sie, ihrem Souvenircharakter gemäss, Erinnerungen an die Urlaubsregion hervor. In Gesprächen mit auswärtigen Maskenbesitzern war wiederholt zu beobachten, wie ausgeprägt sich noch Jahrzehnte später der Erinnerungseffekt bei einer Andenkenmaske einstellte, die nicht in einem Souvenirshop voll von beliebig austauschbaren Artikeln, sondern im Hause des Maskenschnitzers bei einer persönlichen Begegnung erstanden worden war.

Die Resultate meiner Recherchen erlauben keine Aussagen darüber, ob die (Souvenir)maske an der Wand den Bekannten davon Zeugnis ablegen sollte, dass man sich (mit Taschengeld versehen) einen Urlaub in den Bergen hatte leisten können. Zumindest für die Frühzeit des Massentourismus (1950er Jahre) ist eine sozialpsychologische Deutung dieser Art denkbar. Über den materiellen Stellenwert als Produkt des nunmehr lokalen *Kunsthandwerks* hinaus erklärt auch eine genuin touristische Verhaltensweise den geradezu kometenhaften Aufstieg des Handelsartikels Lötschentaler Maske. Ueli Gyr hat aufgezeigt, wie sich im Urlaubsgebiet die symbolische Aneignung als *Verfestigung und Materialisierung des Symbolkonsums* speziell im Souvenirkauf vollzieht. Ausschlaggebend sind die durch den Gegenstand vermittelten Werte, ist sein *symbolischer Gehalt*:

«Das Souvenir als typisierter Objektträger verdinglicht gleichsam eine Vielzahl touristischer Erfahrungen, Erlebnisse und Botschaften. Eine vor Ort gekaufte Schnitzfigur aus Afrika z.B. erinnert nicht nur an die Reise durch Senegal,

sie evoziert rasch auch Nacktheit, Körperlichkeit, Natürlichkeit, Vitalität und Ästhetik als Deutungselemente einer so vermittelten Kultur der Schwarzen.»⁵⁵

Auch wenn in unserem Fall Europäer (zunächst waren es noch meist Schweizer) die eigenen Breitengrade besuchen und nach Ueli Gyr Regionalkulturelles im Schweizer Tourismus «kein besonders auffallendes Profil» aufweist, glaube ich, dass das ausgebreitete Material zur Genüge zeigt, dass hier grundsätzlich ähnliche Mechanismen wie im Überseetourismus wirken. Das Interesse an regionaler Typik ist im Binnentourismus nicht unerheblich, wie auch Gyr einräumt und dabei die im Vergleich zu ausser-europäischen Zielen geringere kulturelle Distanz als möglichen Grund anführt⁵⁶.

Im Falle des Lötschentales schuf die mit dem Souvenirgeschäft nun ganzjährige Präsenz der Masken sowie deren Auftritt an der örtlichen Fastnacht einen Vorgang der reziproken Fundierung, der den Touristen wiederum die Richtigkeit der «heidnischen» Theorien bestätigte – das Objekt Maske wirkte in seiner realen und medialen Präsenz als materialisiertes Indiz für die Gültigkeit germanischen oder keltischen Ursprungs. Gleichzeitig wurde das zeichenhafte Objekt Maske zum Emblem, in der Verschmelzung von Ort und Objekt zum Markenzeichen eines räumlichen oder sachlichen Bezuges (Wallis, Alpen, Volkskunst). In ihrer assoziativen Aura wurde die Maske dekodierbar als Kraft aus den Bergen, als ursprüngliches Zeugnis «alpiner», schlechthin «schweizerisch» verstandener Kultur, womit die Maske als Angelpunkt rückwärtsgewandter Sehnsüchte wie nationalen (Selbst)bewusstseins fungieren konnte. Über den konkreten kommerziellen Erfolg und seinen touristischen Kontext hinaus ist damit die katalytische Funktion der Maske auf abstrakter Ebene angesprochen.

Zunächst verhalf ein dem Produkt anhaftender Nimbus, der sich aus verschiedenen Quellen nährte, zum beispiellosen Erfolg. Der Artikel wurde an Ort und Stelle vom ersten bis zum letzten Arbeitsschritt von ein und demselben Individuum mit einheimischen Materialien hergestellt. Zwar stammte das Gros der Masken seit den

1960er Jahren aus der maschinellen, teils auswärtigen Fabrikation, die importiertes Billigholz verwendete und zur Konfektionierung der Masken kiloweise polierte Zähne aus den Schlachthäusern der Deutschschweizer Agglomerationen kaufte. Dennoch konnte der Feriengast in der Werkstatt des Schnitzers die Herstellung einer Maske mitverfolgen, gelegentlich sogar miterleben, wie aus Naturmaterialien in Handarbeit «seine» persönliche Souvenirmaske entstand. Indem die *Authentizität* dem Käufer realiter vorzelebriert wurde und nicht selten mit dem Reiz eines persönlichen Erlebnisses verknüpft war, stand die Maske in einem attraktiven Gegensatz zum unüberschaubaren wie anonymen Warenangebot der Hochkonjunktur. Selbst wenn der Gegenstand als massenhaft hergestellter erkannt wurde, verliehen die Präsenz am Herkunftsort, die Tradition, in der das Objekt stand und der face-to-face Kontakt zu den Einheimischen dem Souvenir den Charakter des Echten⁵⁷. «Die durch Modernisierung und Technisierung verloren gegangene Authentizität im Urlaub und auf Reisen zu suchen, das heisst Unmittelbarkeit in einer mutierten Erlebnisform symbolisch nachzuvollziehen», bezeichnet in diesem Zusammenhang Ueli Gyr in Anlehnung an MacCannell als zentrales touristisches Verhalten⁵⁸.

Im Gegensatz zu diesen Tendenzen brachte eine Richtung der zeitgenössischen Kunst, wofür eingangs Edward Kienholz stellvertretend stand (vgl. Abb. 1), mit den Dingen des industriellen Alltags *Zeittypisches* zum Ausdruck. Dies blieb in breiten Kreisen unverstanden, zumal sich der Ohnmacht gegenüber der Komplexität der Moderne doch das *Ortstypische* als Überschaubares anbot. Lokal- und Regionalspezifität befand sich mit ihren Unikaten im Gegensatz zur Beliebigkeit der Serienprodukte – ein Widerspruch, der auch die Sammlungspraxis volkskundlicher Museen über Generationen charakterisierte. Durch die grossräumige Trennung von Produktions- und Konsumtionsort entbehrten die Massenartikel jeglicher Individualität und waren, wie Walter Benjamin es ausdrückte, ihrer *Aura* verlustig gegangen⁵⁹. Welche Bewertung die Handarbeit, in unserem Falle zusätzlich die ganzheit-

liche Verfertigung eines Gegenstandes (ohne die als entfremdend taxierte Arbeitsteilung) erfuhr, mag damit ausreichend angedeutet sein⁶⁰. Gleichzeitig ist den kulturellen Werten der Materialien Aufmerksamkeit zu schenken, wie es Barbara Michal gerade für die vorliegende Materie vorführte⁶¹. Und wo zusätzlich nicht schon die mythologische Aufladung unfehlbaren Erfolg gezeitigt hatte, profitierten die Masken, den obligaten Wurzelfiguren oder den aus Holzmehl gepressten Sujets gleich, überdies von einer nostalgischen Rückbesinnung.

Die um Mentalitätsgeschichte, Sozialpsychologie und Geistesgeschichte kreisenden Erklärungsversuche haben auch die Idealisierung der Alpen als Hort reiner Natur und unverfälschter Sitten zu thematisieren. Die städtischen Besucher des 19. Jahrhunderts fanden ihre Ideen auch im *einsamen Hirtenthal* bestätigt; hier fristete ein *braves, arbeitsames, frommes und biederer Völkchen* (s. Kap. 4.2.5), der Religion und den Sitten der Väter treu (von den Müttern fehlt jede Spur) ein bescheidenes Leben. Solchermassen an das Tal gerichteten Vorstellungen entsprach auch die den Masken (ebenfalls von aussen!) zugeschriebene «Echtheit». Städtische Gelehrte strichen die Bedeutung der *Tschäggättä* als Archaisches, als Survival, als Heidnisches nicht nur in wissenschaftlichen Abhandlungen, sondern auch in breit gestreuten Bildbänden und Zeitschriften hervor. Den «traditionell» erhaltenen und gleichzeitig exotisch präsentierbaren Brauch mit den optisch attraktiven Masken griffen die Printmedien der 1920er und 1930er Jahre als dankbaren Stoff auf und räumten den *Tschäggättä* wiederholt Platz ein. Als im Umfeld der Geistlichen Landesverteidigung, wie das letzte Kapitel darstellte, alles «Schweizerische» eine übersteigerte Wertschätzung erfuhr und die Masken auf dem Höhenweg der Landesausstellung von 1939 als «köstlich unheimliche Verschwörergruppe» gezeigt wurden, war die exogene Perzeption definitiv festgelegt. Weiter sollte die Eigendynamik medialer Verbreitung zu rascher Bekanntheit führen. Seit dem Zweiten Weltkrieg sind die Masken, aus dem ursprünglichen Zusammenhang eines «rohen» Brauches herausgezielt, in einen



Abb. 112: Ein Beispiel der touristischen Indienstnahme der Masken auf Kantonsebene: Tischset des Walliser Verkehrsverbandes, 1993.

Kanon repräsentativer nationaler volkskultureller Objektivationen aufgerückt. Diese rekrutieren sich aus «unverfälschtem Berglertum» und «altüberlieferten» Bräuchen und stehen zeichenhaft als Element des Mythos Alpen, als Konzentrat des Schweizerischen für die Werte des Echten, des Eigenen und des Beständigen. Wie die (angeblich) innewohnenden Qualitäten gehorchten selbst die formalen Kriterien der nun als Souvenirmasken zugänglichen Fetische den Wünschen, die bürgerliche Autorität formuliert hatte⁶².

5.5 Entdeckte Identität und endogene Satisfaktion

Als Wissenschaft, als Tourismus, als Kunst und als (nationales) Festwesen beinhaltete die bisher thematisierte Sicht «von aussen» letztlich Ak-

tivitäten, in denen sich auch eine kulturelle Vorherrschaft des städtischen Bürgertums gegenüber einer ländlichen bzw. alpinen Bevölkerung äussern konnte – und in folkloristischen Versatzstücken bis heute äussern kann, wie Norbert Schindler bemerkt:

«Der Folklorismus ist kein pittoreskes Randphänomen, sondern eine Form kultureller Hegemonie und Aneignung der Peripherie durch die industriellen Zentren, des zurückgebliebenen Landes durch die Metropolen; mit seiner Hilfe erschliesst sich der industriell fortgeschrittene Teil der Menschheit jene Gegenwelten, die er zu seiner Erholung benötigt.»⁶³

Auf die Einseitigkeit der Kompensationsmodelle und auf die Problematik des Folklorismus⁶⁴ möchte ich hier ebenso wenig eingehen wie auf den stellenweise moralisierenden Unterton in Norbert Schindlers Betrachtungen –

entsprechende Kritik wurde in der volkskundlichen Literatur bereits vorgebracht⁶⁵. Doch können beschönigende Fremdzuschreibungen noch heute – wie die Betroffenen selbst argwöhnen – ein wirtschaftliches und politisches Ungleichgewicht (z.B. Einkommensgefälle zwischen den alpinen Regionen und jenen des Mittellandes) kaschieren. Ohne mit Begriffen wie dem der «kulturellen Hegemonie» polemisieren zu wollen, ist oft zu beobachten, wie im Falle des Berggebietes auswärtige Vorstellungen über ein gewohntes Mass hinaus von der Realität vor Ort entfernt sind. Die Diskrepanz ist nicht nur bezüglich der Fakten, sondern auch auf einer abstrakten, empirisch schwieriger zu fassenden Ebene feststellbar. In einer Umkehr der bisherigen Perspektive frage ich daher, ob die von Fremden entdeckte und mit weitreichenden Qualitäten konnotierte Objektivation als eine von aussen zugeschriebene Identität dem Selbstwertgefühl der Betroffenen entsprach und entspricht.

Lokale Identität: Das Beispiel Lötschental und die Masken

Im folgenden kann es sich nicht mehr um den nach Themen sezierbaren, linearen Vorgang von Popularisierung und Verinnerlichung handeln, wie ich ihn zugunsten der Überschaubarkeit oben darstellte. Das in einem permanenten Wandel befindliche identitäre Gefüge stellt in der Realität einen komplexen, von Widersprüchen, Rückschritten wie Entwicklungsschüben begleiteten Prozess dar, in dem sich endogene und exogene Faktoren unterschiedlichster Qualität und Intensität wechselseitig beeinflussen und innerhalb wie ausserhalb «Identität» konstituieren. Die multiple, aus mehreren Elementen bestehende Identität ist für die verschiedenen Geschlechter, Alters- oder Berufsgruppen des Tales nicht die gleiche – und sie muss auch nicht eine kulturelle sein, wie hier irrtümlicherweise der Eindruck entstehen konnte. Die Facetten von Identität tauchen bei den von Bausinger genannten *Störungen* «im Bewusstsein oder Gefühl mangelnder Überein-

stimmung» an die Oberfläche, wobei der Autor das aufschlussreiche Beispiel der Umsiedler heranzieht⁶⁶.

Vergleichbares, wenn auch in abgeschwächter Form, kann den pendelnden Berufstätigen, Lehrlingen oder Schülern im Untersuchungsgebiet bis heute widerfahren. Es kommt vor, dass sie Elemente ihrer lokalen Identität bereits auf einer regionalen Ebene als Negatividentität erfahren. Im neuen Umfeld werden sie z.B. ihrer Sprache wegen (der Dialekt der Lötschentaler unterscheidet sich stark von den im Rhonetal gesprochenen) zur gelegentlichen Zielscheibe von Spott. Als negativ besetzte Erfahrung trägt dies gleichermassen wie die positiv eingestuftes Kulturspezifika zu einem individuellen Selbstwertgefühl bei, das mit weiteren (selbst empfundenen oder von aussen zugeschriebenen) «Eigenheiten» eine kollektive Identität bildet – die bei den ins Rhonetal pendelnden Lehrlingen, den in Zürich tätigen Wochenaufenthaltern oder den im Tal lebenden Handwerkern unterschiedliche Inhalte aufweist. Dass über die zentralen sozialen Bezüge hinaus auch die territorialen einen wichtigen Anteil der Identität ausmachen, wurde mir im Verlauf der Feldforschung klar; die Bezugspunkte reichen von der Landschaft (Berge, Kulturlandschaft) bis zu Gebäuden (markante Häuser oder Ensembles, Dorfbild, Elternhaus und dessen Umgebung).

Zusätzlich zu den berufs- und generationsbedingten Identitäten fiel mir auf, wie die pauschalisierte «lokale Identität» (verstanden als kollektive Identität in einer Talschaft) auch unter den Gemeinden divergierte. Doch so stark sich auf Gemeindeebene ein Bestreben nach Abgrenzung innerhalb der Talschaft auch manifestiert, so wenig basiert dieses auf objektiven Zügen. Was in solchen Fällen als Eigenheit seiner selbst oder als Kennzeichen des Nachbarn ausgegeben wird, ist weder objektiv «wahr» noch wäre es aus der Sicht des neutralen Beobachters nicht beliebig austauschbar. Die Subjektivität des Unterscheidungswillens schmälert freilich nicht die Wirksamkeit solcher Zuschreibungen – wer beispielsweise den Wohnort seines Gesprächspartners verwechselt, wird sogleich korrigiert⁶⁷.

Über die kollektiven Übernamen und Zuschreibungen der Dorfbewohner hinaus (die reichen Ferdner, die hungrigen Kippler usf.) kursiert ein ganzes Konglomerat von Vorstellungen über das Wesen der Bewohner dieser oder jener Gemeinde. Grosser Beliebtheit erfreuen sich auch Witze; bereits von Schulkindern ist zu hören: «Was ist das Schönste in Kippel? Der Wegweiser nach Wiler!» Zu diesen Äusserungen eines kommunalen Selbstbewusstseins stellt sich die Frage, inwiefern diese auf realen und als solchen erkannten Unterschieden (d.h. *marqueurs*, an die geglaubt wird) gründen und inwiefern es sich um Inhalte handelt, derer Unhaltbarkeit man sich bewusst ist (was aber nicht an deren ausgiebigem Gebrauch hindert). Das Beispiel der «reichen Ferdner» etwa ist der Gruppe der *marqueurs* zuzuordnen: Zahlreiche Informanten verweisen auf die grossflächigen Besitzungen und die respektablen Wohnbauten, die in der traditionellen Subsistenzwirtschaft einen überdurchschnittlichen Reichtum auf einzelne Haushalte dieser Gemeinde konzentrierten. Der Spitzname der hungrigen Kippler hingegen wird eher in einem humoristischen Kontext verwendet; als Karikatur ist er den *Stereotypen* zuzuordnen. Mangels wirklicher («objektiver») oder als wirklich geglaubter Unterschiede müssen die meisten dieser Selbst- oder Fremdbilder eine Gemeindeidentität als *altérité symbolique* konstruieren und dabei auf Stereotypen zurückgreifen⁶⁸.

Auch wenn volkskundliche Arbeiten das Eigene und das Andere von solchen Äusserungen ausgehend untersuchen, ging es mir nicht um Ortsneckereien, intrakommunale Zuschreibungen und kollektive Verortungen – so viel diese über die Befindlichkeit der Gemeinwesen aussagen. Der Stolz über den infrastrukturellen Ausbau in den Gemeinden, die Diskussionen über den Standort des Zentralkäserei, des Verkehrsvereines oder des Oberstufenschulhauses böten für diese Fragestellung verlässlichere und leichter fassbare Hinweise⁶⁹. Es ging mir um die Frage, ob das auf überregionaler Ebene (Medien, Ausstellungen, Werbung als exogene Quellen) und neuerdings auch auf lokaler Ebene (Prospekte, Umzüge, Ansprachen als endogene Quellen) als *Ethnizitätsmerkmal* gesetzte Kulturgut (Maske) mit

dem am Ort eruierbaren Selbstbewusstsein kongruiert. Sollte diese Übereinstimmung hier so gross sein, dass, wie Köstlin für die «typischen» Fastnachten bemerkt⁷⁰, «soziale Aktivitäten auf dieses zentral gemachte Ereignis hin kanalisiert» werden? Zeugten die an den Häusern und in Wohnungen aufgehängten Masken, analog den deutschen Narrenbrunnen oder Maskenwappen, von der fünften Jahreszeit eine permanence und deren zentraler Position im Identitätsgefüge?

Den Besucherinnen und Besuchern des Tales fallen die Masken einmal als zwei Meter grosse Monster, aufgehängt an Hauswänden, und einmal als fünf Zentimeter kleine Schlüsselanhänger auf, die im Lebensmittelgeschäft als Souvenirs angeboten werden. Bald begegnen einem die Masken auf Ansichtskarten, bald in den Vitrinen der aktiven Schnitzer. In Wiler lädt ein «Tschäggättu Pub» zum Trunk, während ein weiterer Wirt ein «Tschäggättu Luter» als Apéro im Sortiment führt. Die an der Oberfläche in vielerlei Gestalt aufscheinende Maske, der zur Allgegenwart gewordene *Mythos Maske* lässt einen hohen identitären Stellenwert vermuten. Entspricht aber im Falle der Maske die endogene Auffassung, die Turner auch exegetische Bedeutung nennt⁷¹, wirklich diesen Fremdvorstellungen? Weiter erhebt sich die grundsätzliche Frage, ob einer Fastnacht und ihren Objektivationen überhaupt das erforderliche kulturelle Gewicht beikommen kann, um daran weitreichende Fragen wie die nach der Identität zu stellen. Eine Bejahung dieser Frage machte z.B. Wiegelmann von folgenden Kriterien abhängig: soziale Stellung (gemeint ist eine Frequentierung/Involvierung möglichst vieler Bevölkerungsteile), Konstanz (keine kurzfristige Erscheinung), Dominanz (je mehr Elemente eine Kulturform mitbestimmt) und Realisierung⁷². Diese Bedingungen sind hier erfüllt, und auch im konkreten Fall einer benachbarten Oberwalliser Fastnacht analysierte Suzanne Chappaz-Wirthner die Interaktionen und Inszenierungen als «constitutifs du processus complexe de l'identité», wobei die im Rahmen offizieller, ritualisierter Selbstdarstellung applizierten Symbole soziale Realität visualisieren und konstruieren⁷³. Selbst eine Ausnahmesituation wie

die Fastnacht kann Gesetzmässigkeiten des gesellschaftlichen Alltags darstellen – und gleichzeitig auf sie zurückstrahlen, was auch im Rahmen der staatsrepräsentativen Anlässe bemerkt wurde. Diese Ausgangslage scheint nun auf den ersten Blick jenen Stimmen Recht zu geben, die auch für das lokale Untersuchungsgebiet Maske und Identität gleichsetzen.

Auf induktiven Wegen zur vermeintlichen Identität

Während den ersten Feldforschungsaufenthalten (1987) erstaunte mich noch, dass die Interviews über die nur einmal jährlich und für wenige Wochen stattfindende Fastnacht oft bei ganz anderen Themen endeten. Ältere Gesprächspartnerinnen und -partner lenkten die Unterhaltung auf den tiefgreifenden Wandel der letzten Jahrzehnte; die Dorfgemeinschaft der Zwischenkriegszeit charakterisierten sie meist als bessere und die Leute als zufriedener, so deutlich sie die materielle Not und die Antagonismen zwischen armen und reicheren Bauern noch vor Augen hatten⁷⁴. Die in Familie und Verwandtschaft, unter Nachbarn oder der gesamten Dorfgemeinschaft erfahrene Hilfe oder Freude prägten die Retrospektive; die Momente gemeinsamer Arbeit oder Freizeit (gemeinschaftliches Handeln bei Notsituationen wie bei Festlichkeiten, von landwirtschaftlichen Arbeiten bis hin zu den Dorftheatern) durchzogen die Erinnerungen. So erhielt ich auf provokative Fragen wie «was würden Sie sagen, wenn das Maskenlaufen gänzlich verschwände?» bei der älteren Generation meist nur kurze und eher gleichgültige Antworten, während frühere Formen der Solidarität und der sozioökonomische Wandel nach 1945 eingehend reflektiert wurden. Dieser Umbruch und die damit verbundenen Fragen der kollektiven wie der individuellen Identität rückten ungewollt ins Zentrum meiner Arbeit auf. Dass damit vom Aussergewöhnlichen Abstand gewonnen und ein relevanter Schritt in Richtung zentraler volkskundlicher Arbeitsfelder getan werden konnte, war mir in der ersten Verwirrung noch nicht klar.

Was aus wissenschaftlicher Warte in Begrifflichkeiten wie Homogenisierung der Kultur, Atomisierung der Gesellschaft oder Tertiarisierung der Wirtschaft gefasst wird, erfuhr diese Generation in einem kurzen Zeitabschnitt als Wandel oder sogar Umkehr bisheriger Gesetzmässigkeiten in nahezu allen Lebensbereichen. Die Abkehr von der Unmittelbarkeit der vorkapitalistischen Zeit⁷⁵ war erfahrbar als Aufkommen von spezialisierten und gezwungenermassen ausserhalb des Tales ausgeübten Berufen mit der Notwendigkeit eines Lehrabschlusses, Ausweitung von Industrie- und Dienstleistungssektor im Haupttal, plötzlicher Umlauf ungeahnter Geldmengen und Verfügbarkeit ebenso unbekannter Produkte in einem unerschöpflichen Warensortiment, bisher ungekannte Mobilität und auch Mentalität, rascher Rückgang gemeinsam verbrachter Alltags- wie Festsituationen. Als charakteristisch für eine Zeit wirtschaftlicher Veränderungen und erhöhter (sozialer) Mobilität hat auch Könenkamp den Wandel vom *Prinzip der gegenseitigen Hilfe* zum *individuellen* und *gemeindlichen* [=kommunalen?] *Egoismus*, begleitet von einer Privatisierung des Religiösen, festgestellt⁷⁶. Die bestimmenden Mechanismen dieses Prozesses erreichten die alpinen Regionen nach 1945 in konzentriertem Ausmass und lösten einen Wandel aus, der einem radikalen Umbruch gleichkam. Mit dem Wegfall gemeinsamer Arbeiten, so Könenkamp, entfiel auch ein Faktor der Integration – das zeitverschobene Beispiel der Alpen weist in dieselbe Richtung. Den wirtschaftlichen und sozialen Umbruch erfuhr eine ältere Generation als Individualisierung, wie sie in dieser Gesellschaft bisher unbekannt gewesen war und die sie nun als Form der Vereinsamung erlebte.

Die soziale Identität vieler älterer Dorfbewohnerinnen und -bewohner weist massive Defizite auf, betrachtet man Frequenz und Qualität (verstanden als Klima von gegenseitiger Akzeptanz und Vertrauen) zwischenmenschlicher Kontakte in Familie, Nachbarschaft, Dorf- oder Talschaft. Die Auflösung der Grossfamilien im Zuge des sozioökonomischen Umbruchs, der Wegzug der berufstätigen Jahrgänge als Tages- oder Wochenpendler, die definitive Emigration im Rahmen der

Binnenwanderung haben zur Folge, dass die Mehrzahl der «Alten» heute die meiste Zeit hindurch sich allein überlassen ist⁷⁷. Mit dem Wegfall wirtschaftlicher und naturgegebener Zwänge ist nicht nur die psychische Einordnung in den Dorfverband für niemanden mehr eine zwingende Notwendigkeit⁷⁸, sondern es findet auch physisch kaum mehr eine Zusammenarbeit statt⁷⁹. Neben dem als befreiend empfundenen Moment persönlicher Entscheidungsmöglichkeit in einer individuellen Lebensgestaltung zeichnet sich als Negativfolge der Individualisierung bis in die Berggemeinden eine Vereinzelung, ja geradezu Vereinsamung ab. Situationen, die wir auf städtische Altersheime beschränkt glauben, stürzen Teile der älteren Generation auch in Berggemeinden von wenigen Hundert Einwohnern in eine mitunter schwere Krise. Begeben sich z.B. Alte auf die Strasse, werden sie von vielen Passanten (Touristen, aber auch einheimischen Kindern) nicht mehr gegrüsst.

Anstelle einer gewissen Wertschätzung und Achtung des Alters ist eine Haltung getreten, die zwischen Gleichgültigkeit und Verachtung oszilliert. Insbesondere der Wertezerfall (oder zumindest Wertewandel) wird nicht nur als Möglichkeit selbstbestimmten Denkens und Handelns begrüsst, sondern stellt sich auch als Grund einer tiefen Verunsicherung heraus. An was sich Jüngere bereits als unabdingbare Freiheiten gewöhnt haben, verstehen Ältere noch immer nicht. Bedenkt man, was der älteren Generation von Kindsbeinen an von weltlicher und kirchlicher Autorität als alleinseligmachende Wahrheit regelrecht eingepprägelt (!) wurde, wird man leicht feststellen, wie einige der damals unantastbaren Grundwerte heute in ihr Gegenteil verkehrt sind. Unsicherheit und Unverständnis derjenigen, die sich quasi betrogen sehen, verschaffen sich in entsprechend harten Urteilen Luft. Auch in Evolène berichtet Henri Morand, wie einst während der Fastnacht Asche auf die Wege zwischen jenen Häusern gestreut wurde, in denen Junge wohnten, die eine Liebschaft unterhielten. «Und heute leben alle so» resümiert Morand konsterniert. «Waren wir denn alle Idioten damals?» fragt Joseph Morand, als wir uns über

die strikte eingetrichterten Sitten der Zwischenkriegszeit unterhalten. Bei den Interviews mit der Generation der 70- und 80jährigen traten selten Momente ein, in denen die Sehnsucht nach den vergangenen Tagen oder die schmerzlichen Verluste von Familienmitgliedern, Jahrgängern und Freunden die Barriere der schweigsamen Schicksalsergebenheit überwandten. Im Verlaufe der Jahre wurde ich aber Adressat von Äusserungen, die mir die Tragik des sich von Tag zu Tag verengenden sozialen Horizontes plastisch vor Augen führten⁸⁰.

Diese Situationen forderten, überforderten mich sehr. Die Gespräche, die ihren Ausgang von harmlosen Betrachtungen einstiger und heutiger Formen eines Brauches genommen hatten, konfrontierten mich unvorbereitet mit dem unabwendbaren Rückgang körperlicher und geistiger Leistungsfähigkeit des Individuums, mit dem unänderlichen Verlust nahestehender Personen, mit dem materiellen und immateriellen Wandel des gesellschaftlichen Umfeldes. Ob die Worte, nach denen ich suchte oder ob lediglich die Bereitschaft des Zuhörens und der Anteilnahme meinen GesprächspartnerInnen gerecht wurden, kann ich nicht beurteilen. Es geht auch nicht darum, hier in deplazierter Sentimentalität menschliche Qualitäten oder soziale Kompetenz herauszustreichen. Dass diese Situationen aber allem, was ich bisher über Feldforschung gelesen und gelernt hatte, nicht mehr im entferntesten glichen, bedarf wohl keiner weiteren Erläuterung.

Dass die Jahre vergehen, die Freunde schwinden und die Alternenden sich wehmütig früherer Zeiten erinnern, bedarf auch keiner wissenschaftlichen Untersuchung. Welches aber die konkreten Inhalte dieser Retrospektive sind und wo diese mit einem gemeinsamen Selbstverständnis zusammenfallen, ist in unserem Zusammenhang von Interesse. Wie oben ausgeführt, brachte der an den Zweiten Weltkrieg anschliessende Wandel den Einzug der Geldwirtschaft und die Lockerung der Dorfgemeinschaft (Verschwinden von Gemeinwerken und nachbarschaftlicher Hilfe, Abgehen des Dorftheaters und der Erwachsenenspiele usw.). Doch nicht das Verschwinden der einzelnen, institutionalisierten oder spontanen

Anlässe an sich wurde bedauert, sondern der grundsätzliche Verlust an solidarischer Erfahrung, wie ihn Arthur Imhof als Kennzeichen des Übergangs von der vorindustriellen zur modernen Gesellschaft darstellte⁸¹. Eindrücklichstes Erlebnis war in diesem Zusammenhang ein Besuch beim damals gegen 90jährigen Maskenschnitzer Hilarius Ebener in Blatten. Während unserer Gespräche über die Veränderungen in der örtlichen Fastnacht, die natürlich die Masken, aber auch die Fastnachtstheater, den einstigen Fastnachtstanz im Gemeindehaus oder das gegenwärtig aus verschiedenen Gründen im Rückgang befindliche Maskenlaufen thematisierten, äusserte der alte Mann plötzlich: *«Oh, dizz ischt mr nu glich, ob t Jungun tiänd tschäggättun wolld nid [oder nicht]. Aber dasch nimä [nicht mehr] in ts Gmeihuis gand gan tanzun zi Fasnacht, das chan ich nit verschtaan!»*. Doch verstand zunächst ich nicht, wie dem Maskenschnitzer und früher aktiven Maskenläufer das im Rückgang befindliche *Tschäggättun* egal, ein Fastnachtstanz aber zentral erscheinen konnte. Ein momentanes Befremden sensibilisierte mich, dieser Sache bei den weiteren Gesprächen mit der älteren Generation spezielle Aufmerksamkeit zu widmen.

Da sich im Verlaufe weiterer Interviews ähnliche Aussagen mehrten, stellte ich mir die Frage, ob die generelle Annahme von «Maske=Identität» zutrefte oder ob das nahtlose Gleichsetzen des von aussen valorisierten Objektes mit einem örtlichen Selbstbewusstsein nur ein klischeehafter Kurzschluss war. Es sollte sich herauskristalisieren, dass den Masken bei einer Mehrheit der ältesten Generation für das Selbstbewusstsein kaum eine Bedeutung zukam, so sehr einige volkskundliche Arbeiten Maske und Identität gleichsetzen wollten. Im Gegenteil: Vor allem die älteren Talbewohnerinnen interessierten sich für die *Tschäggättä* gleichviel wie für die im Lokalmuseum zelebrierte, entschwundene bergbauerliche Arbeitswelt: nämlich gar nicht⁸².

Ebenso wie sich die Vorstellung von einer autarken Gesellschaft als «äusserliches» Zerrbild herausstellte, erwies sich die Annahme von einer bestimmten Identität als «inneres» Zerrbild über diese Gesellschaft: Entgegen der Meinung einer

homogenen Identität haben die Mitglieder nicht nur Anteil an verschiedenen identitären Elementen, sondern einzelne dieser Elemente bedeuten gewissen Gruppen gerade das Gegenteil von Identität (im Sinne von Übereinstimmung zwischen Individuum/Gruppe und Umwelt): Anstelle von Satisfaktion beinhaltet der Maskenbrauch für die ältere weibliche Bevölkerung bis heute eher die Erinnerung an eine Opferrolle; selten scheint in den Gesprächen auch nur eine der positiven fremdattribuierten Konnotationen auf.

Auf den ersten Blick stellt dies doch ein erstaunliches Resultat dar. Die Berücksichtigung des Gesamtkontextes und der Einbezug von Parallelbeispielen aber vermag das zunächst befremdende Desinteresse der Einheimischen am «eigenen Kulturgut» zu erhellen: Die mediale Vermittlung konnotierte die Masken mit Echtheit, Tradition, Alter; die auch in ihrem Äusseren dermassen konditionierten Masken waren mit Leichtigkeit als etwas dechiffrierbar, was sie in Wirklichkeit nie waren. Die populäre Vermittlung wirkte als Multiplikator einer bereits in der wissenschaftlichen Beschäftigung manifesten Verzerrung. Die «exotischen» Bilder der Masken und Maskengestalten und die geheimnisvollen Mutmassungen über Alter und Bedeutung des Brauches kaschierten (oder verharmlosten zumindest) die realiter ausgetragenen (Generationen)konflikte und die Gewalttätigkeiten gegen Kinder und Frauen. Infolge der Erinnerung an die brutalen *Tschäggättä*, unter denen sie ehemals litten, gibt es noch heute Rentnerinnen, die sich zur Fastnachtszeit in ihrer Wohnung einschliessen; andere verlassen nachmittags das Haus nur, «wenn es sein muss». Beim Mythos Maske mag im lokalen Rahmen zutreffen, was Johanna Rolshoven auf regionaler Ebene (und in Abhängigkeit eines nationalen Diskurses) für das Lavendelbild unter Berufung auf Roland Barthes als «falsche Interpretation» von Realitäten, als Verschleierung sozialer und wirtschaftlicher Dissonanzen feststellte⁸³. Dass die ehemaligen Opfer in unserem Falle einer musealen Ästhetik, einer wissenschaftlichen Mythomanie und einer medialen Exotik, bei denen «vergangene Realitäten [...] ihres historischen Zwangs, der Wohnenge, der Plakerei, der Armut entkleidet» werden⁸⁴, nichts ab-

gewinnen können und diese Identität nicht die ihre ist, verwundert nicht – auch wenn sich Gegenteiliges beobachten lässt: Das Bild einer ästhetisierten Vergangenheit kann, wie das Beispiel der Ecole de Savièse auf regionaler Ebene zeigt, auch rezipiert werden, um die konflikthafter oder als beschämend empfundenen Aspekte der eigenen Vergangenheit (Armut!) zu verdrängen oder umzudeuten.

Annäherung an die lokale Identität

Wie die Fastnacht, bildeten auch die anderen Bräuche, ob kirchlich oder profan, in der agropastoralen Gesellschaft einen festen Bestandteil des Jahreslaufs und strukturierten diesen, zusammen mit den Jahreszeiten und den landwirtschaftlichen Arbeiten. Als unabänderlicher Vorgang brauchte dieser Jahreslauf ebenso wenig hinterfragt zu werden wie der Lebenslauf über die religiöse Zielsetzung hinaus hintersinnen wurde. Zu beidem wurden – zumindest in der Öffentlichkeit – keine Fragen gestellt, sondern höchstens konfessionell gefärbte Antworten gegeben.

Mit dem Erscheinen der Geologen und der Botaniker, der interessierten und schreibenden Reisenden und der «Ur-Ethnographen» erhoben sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch die ersten und in der Folge nicht versiegenden Fragen nach dem Woher und dem Wozu der Gegenstände ausserhalb der Heilsgeschichte. Noch 1915 musste der Einheimische Eligius Rieder dem Forscher Leopold Rütimeyer eingestehen, dass er keine Antwort kenne. Es galt für die Zukunft, eine Lösung bereitzuhalten, und zwar eine solche, die geglaubt wurde, die zufriedensetzte, das eigene Ansehen wahrte und vor längeren Diskussionen bewahrte. Diesen Vorgang bezeichnete Theo Gantner in einer Diskussion als «Verhaltensökonomie»; Dan Sperber schrieb dazu:

«Der Ethnograph entdeckt auf seinem Terrain sehr bald viele Phänomene, die er für symbolisch hält. Er fragt seine Gastgeber und bittet sie um eine Erklärung. Drei Fälle können nun eintreten.

Im ersten Fall antworten die Informanten: 'es ist Tradition', 'so haben wir es immer gemacht', 'unsere Vorfahren kannten den Sinn der Dinge, aber wir haben ihn vergessen'. Traurig denkt der Ethnograph, dass er zu spät gekommen ist, dass man ihm zur Zeit der Vorfahren hätte antworten können. Im allgemeinen kommt er nicht auf den Gedanken, dass auch die Vorfahren ihre Vorfahren hatten und vielleicht ebenfalls glaubten, vergessen zu haben. Doch der Ethnograph gibt nicht so leicht auf. Irgendwo müssen noch Bruchstücke dieses Wissens überleben, und er fragt weiter, zuweilen so lange, bis seine Informanten, um sich den Quälgeist vom Hals zu schaffen, irgend etwas antworten.»⁸⁵

So spekulativ die Ursprungstheorien auch sein mochten, für die mittlere und jüngere Generation Einheimischer sind die *Tschäggättä* heute uralte und heidnisch. Unter dem Einfluss gebildeter Persönlichkeiten am Ort – als solche Personen mit Vermittlerfunktion wurden oben Hedwig und Karl Anneler, Albert Nyfeler und Prior Siegen vorgestellt – sowie den regelmässig wiederkehrenden Berichten in den Medien geriet das Gedanken gut um das angebliche Alter der Maskenbräuche direkt ins Tal. Die Zuschreibungen von der heidnischen Herkunft wurden verinnerlicht; das Archaische konnte zur zweiten Natur werden. Die Diffusion mythologisierender Theorien schuf im Rücklauf aus Interpretationen Interpretamente, aus Ideologie Identität. Was seit der Jahrhundertwende als Fremdattribuierung, als Darstellung von aussen seinen Anfang nahm, begann in einer nach dem Zweiten Weltkrieg um sich greifenden (Auto)mystifikation zu einem festen Platz im Identifikationsrepertoire aufzurücken, ist zur Selbstdarstellung, ist *typisch* geworden⁸⁶. Die Akzeptanz gegenüber dem Gegenstand beruhte auf dessen (angeblicher) Historizität und einer (wiederum vermeintlichen) Exklusivität. Unter dieser Voraussetzung können, wie Christine Burckhardt-Seebass am Beispiel der Tracht unter Berufung auf Bogatyrev feststellt, Kulturgüter «einen Eigenwert [...], eine emotionale Qualität, mit der sich die Träger identifizieren» erhalten; sie werden zum «Symbol (der Trägergruppe)»⁸⁷.

Dass die exogenen Zuschreibungen – wie es im Falle des Lötschentaales mit der Zeit eintrat – nicht immer mit der Selbsteinschätzung und dem Selbstwertgefühl am Ort korrespondieren müssen, hat Rolf Lindner am Beispiel des Ruhrgebietes vorgeführt. Was die Zuschreibungen generell betrifft, macht Lindner auf die Überlegungen Max Webers zu den «Ethnischen Gemeinschaftsbeziehungen» aufmerksam. Weber stellte zunächst fest, dass Gemeinsames oder Trennendes im «Habitus» und in den «Gepflogenheiten» zu einem «subjektiven Glauben» einer Zusammengehörigkeit bzw. einer Gegensätzlichkeit führt. Identität bzw. «'Ethnizität' erscheint als Resultat einer wechselseitigen Zuschreibung geistiger Verwandtschaft, die auf dem 'Erkennen' anhand von kulturellen Selbstverständlichkeiten beruht», schliesst Lindner an. Die Elemente der geistigen Verwandtschaft, diese angeblich «als 'ethnische' Differenzen» ausgegebenen Dinge sind,

«sieht man [...] von der Sprachgemeinschaft und der Gleichartigkeit der rituellen Lebensreglementierung ab [...], vor allem die in die Augen fallenden Unterschiede in der Lebensführung, [...] Unterschiede der typischen Kleidung, der typischen Wohn- und Ernährungsweise, der üblichen Art der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern...»⁸⁸

Damit ist an die eingangs von Bausinger genannten Objektivationsbereiche erinnert, über die Identität nicht, wie z.B. in den von Arnold Niederer untersuchten Gemeinwerken, aus Interaktion erfahren wird, sondern vielmehr als Selbstzuschreibung gewonnen wird. Ebenso kann eine solche Identifizierung durch Aussenstehende und über nicht alltägliche Kulturgüter geschehen, etwa anhand kultureller Besonderheiten mit hohem Wiedererkennungswert, wie Rolf Lindner am Beispiel des Ethos-Konzepts aufzeigt⁸⁹. Von dieser Möglichkeit spricht auch Bausinger im Falle der Stereotypisierung der Stammeseigenschaften «durch die Verabsolutierung einer bestimmten Schicht». Als Effekt dieses Vorgangs nennt Bausinger:

«Gegensätze und Unterschiede zwischen Sozialschichten werden so – zum Teil wohl recht gezielt – aufgehoben, indem *alle* Schich-

ten auf einen bestimmten Identifikationsraum festgelegt und symbolisch auf eine einzige Schicht bezogen werden.»⁹⁰

Diese symbolische Gleichschaltung versuchte ich am Beispiel der Fremdbilder der Lötschentaler Fastnacht und Fastnachtmasken und deren Instrumentalisierung oben aufzuzeigen. Zu einer ersten Ebene, die hier am Beispiel der Landesausstellung von 1939 dargestellt wurde, bemerkte Wolfgang Kaschuba:

«Dass Gruppen und Gesellschaften sich über Symbole und Selbstbilder nach innen zusammenschliessen und nach aussen abgrenzen, gehört längst zum Gemeinwissen der Ethnologie wie der Psychologie oder der Soziologie [...] Vielmehr ist dabei die Frage entscheidend, wo solche ethnische Differenzbestimmung ihren Ausgangspunkt nimmt: Geschieht dies im Bereich lebensweltlicher Kulturpraxen, also im gesellschaftlichen Nahhorizont, wo solche Abgrenzungen zum Zwecke der Behauptung von Kollektividentitäten tradiert und eingeübt sind, dann scheint dies kulturell erklärbar, wenn auch als Praxis unerfreulich. Geschieht dies jedoch im öffentlichen Diskursfeld, in dem Politik und Wissenschaft die Kategorien und Paradigmen setzen, dann wird daraus eine kühl kalkulierte Konfliktstrategie, die mit Zitaten und Kulissen aus der Geschichte arbeitet, um den Horizont der Gegenwart zu verstellen.»⁹¹

Was Kaschuba hier bezüglich der «gegenwärtigen Re-Ethnisierungstrategien» feststellt, könnte – nachdem wir die lokale Identität nun an ihren fremdattribuierten Inhalten gemessen haben – auf die Zeit der 1930er und 1940er Jahre übertragen heissen: Die auf nationaler Ebene durchaus zu einer «ethnischen Differenzbestimmung» funktionalisierten Masken dienten auf lokaler Ebene nicht einmal zur «Behauptung von Kollektividentitäten». Im Gegenteil: Auf dem von Kaschuba angesprochenen «gesellschaftlichen Nahhorizont» entpuppten sich die Masken (wie andere alltägliche «Selbstverständlichkeiten», die Lindner oben nannte) in jenem Moment noch als bedeutungslos (oder höchstens als «unerfreulich»), in dem sie ausserhalb bereits als materialisierter Mythos Schweiz stellvertretend an einer nationa-

len Ausstellung aufschienen. Das Entwicklungspotential der «Selbstverständlichkeiten» zum Konstrukt, zur politisch-ideologischen Anwendung auf einer gesellschaftlichen Makroebene, das man sich wohl unter dem Einsatz der Medien vorzustellen hat, beschäftigt Kaschuba. Gemessen an der Ethnisierung des gegenwärtigen Krieges in Jugoslawien oder des in Europa grassierenden Rassismus, die der Autor mit dem Begriff des Kulturalismus ausdrücklich verbindet, erscheint der hier festgestellte Bedarf eines Staates nach einigenden Symbolen und der damit verbundene Gebrauch auf einer «folkloristischen» Ebene⁹² als harmlos – für die hier untersuchten Vorgänge liegt der von Martin Scharfe in die volkskundliche Diskussion gebrachte Begriff der Akzeptanzkultur näher⁹³; Kaschuba und Köstlin⁹⁴ geht es um die neuen Gefahren im Umgang mit den kulturellen Besonderheiten, die in den Diskussionen um «Identität» und um «Regionen» in den 1970er und 1980er Jahren noch als Chance eingeschätzt worden waren. Bezogen auf die Gegenwart und auf eine gesamteuropäische Ebene fordert Kaschuba das Engagement einer Europäischen Ethnologie (Volkskunde) gegen die *kulturalistischen Strategien*; bezüglich der «wissenschaftlichen» Arbeit (Öffentlichkeitsarbeit) auf lokaler Ebene, dem Herkunftsort dieser Konstrukte, ist bereits in der wissenschaftsgeschichtlichen Darstellung auf die Kluft zwischen Wissenschaft und ihrem «Gegenstand» hingewiesen worden: Wenn die Volkskunde den lange genug als Exklusivität gerühmten Ursprung im Rahmen der Folklorismusdiskussion der 1960er/1970er Jahre als Erfindung des 19. Jahrhunderts revidierte und nun in der Regionalismus- und Kulturalismuskussion der 1980er/1990er Jahre als Selbst- und Fremdschreibung analysiert, ja als Rassismus anprangert, wird dies eher als Demontage, als Angriff auf das «Eigene» verstanden werden und könnte – um das Votum Kaschubas aufzugreifen – «unerfreuliche» kontraproduktive Interpretationen des Volkes hervorrufen.

Unabhängig von diesen Überlegungen scheint der Kreis auf der Faktenebene geschlossen; der Vorgang und seine Folgen fügen sich in einen glatten Ablauf – bis auf eine Unklarheit: Die Be-

deutungslosigkeit der Masken im Identitätsgefüge einer älteren Generation bestätigt den einzeln dastehenden Negativbefund aus dem Jahre 1915. Wenn aber die Masken im lokalen Identitätsrepertoire bis nach dem Zweiten Weltkrieg für das Gros der Bevölkerung eine derart untergeordnete Rolle spielten, weshalb verschwanden die *Tschäggättä* dann in den Jahren des sozioökonomischen Umbruchs nicht – wie andere Bräuche? Und wenn die gemeinsamen Momente für eine personale wie kollektive Satisfaktion so bedeutend waren, wie es die Interviews anzeigen, weshalb gerieten dann ausgerechnet die identitätsstiftenden Anlässe der Fastnacht, nämlich die Theater, die bei Spiel oder Handarbeit verbrachten Nachmittage und der Tanzanlass im Gemeindehaus in Abgang? Warum konnten sich ausgerechnet die Masken als Aufhänger der Negativerinnerungen halten? Mit der Ausweitung des Blicks auf den gesamten Jahreslauf fragt sich weiter, weshalb auch andere gemeinschaftliche Anlässe im Jahreslauf verschwanden, das fastnächtlche Maskenlaufen aber – und dies erst noch trotz der Proteste der Einheimischen gegen die Brutalität der *Tschäggättä* – den Wandel der 1950er und 60er Jahre überstehen konnte?

Dass die Maskenbräuche im Verlauf der sozialen und wirtschaftlichen Umwälzungen nicht verschwanden, muss noch nicht – wie ich zunächst geglaubt hatte – auf die Wirkung des Fremdinteresses zurückzuführen sein. Zwar sind die exogenen Einflüsse für die 1950er Jahre nicht zu unterschätzen; von einer rein artifiziellen Aufrechterhaltung des Maskenlaufens aber kann nicht gesprochen werden. Gerade des Parallelbeispiel Evolène zeigt, wie im gleichzeitig erfolgten sozioökonomischen Umbruch «derselbe» Maskenbrauch auch ohne eine von aussen initiierte Valorisierung überdauerte. Für das Vergehen oder Bestehen der von den InterviewpartnerInnen pauschal als «Bräuche» bezeichneten Anlässe müssen demnach andere, endogene Ursachen verantwortlich sein.

Von den verschwundenen Anlässen am häufigsten genannt werden das Holztragen, Heu- und Holzziehen als gemeinschaftliche Arbeiten mit Beteiligung von Mitgliedern aller Familien,

weiter die Gelegenheiten individueller Hilfe beim Heuen im Sommer oder beim *Firufschelln* im Winter (Umzug des Viehs in die entlegenen Ställe), schliesslich das *Tschörättun* (eine Variante des Hornussens) und ähnliche Annehmlichkeiten gemeinsam verbrachter Freizeit wie etwa die Theatervorstellungen der Dorfvereine. Dass für den Abgang dieser Anlässe eine veränderte Wirtschaftsweise, neue Sportarten und andere Freizeitgewohnheiten verantwortlich sind, ist auch den Betroffenen selbst bewusst; viele der genannten Beispiele sind eng an bestimmte Arbeitsvorgänge gebunden oder infolge ihrer aufwendigen Vorbereitung nach Einführung eines neuen Arbeits- und Zeitrhythmus undenkbar geworden. Erhaltene «Bräuche» wie die *Herrgottsgrenadiere* oder die *Fendersetzung* (Einsetzung eines neuen Fähnrichs), eine Oster- und eine Allerseelenspende oder die Prozessionen an kirchlichen Feiertagen verdanken ihr Bestehen nicht nur einem ritualisierten Ablauf in festlichem Kontext, sondern der Nähe oder direkten Zugehörigkeit zur kirchlichen Sphäre – damit sei nur knapp an die religiösen Inhalte lokaler Identität erinnert⁹⁵. Nun trifft ein solches für die Masken gerade nicht zu und wir sind gezwungen, nach anderen Erklärungen zu suchen.

Zwar gehörten die Masken, wie viele der abgekommenen Bräuche und Gewohnheiten, nicht zu dem vom Wandel schnell und nachhaltig betroffenen Bereich der Arbeit. Doch auch «Freizeitbeschäftigungen» wie Dorftheater, Erwachsenenspiele u. a. m. gerieten in Abgang. Offenbar überdauerte das Maskenlaufen, weil es seiner Trägerschaft attraktive, positiv eingeschätzte Erfahrungen vermittelte. Weshalb sich junge Burschen als *Tschäggättä* verummten und alljährlich zur Fastenachtszeit durch die Dörfer streiften, wurde auf der Ebene der persönlichen Motivation auch schon mit direkten Fragen zu ergründen versucht – woraus «unbrauchbare» Verlegenheitsantworten oder angelesene Erklärungen resultierten⁹⁶. Mit Feststellungen wie: Je «schwieriger die methodischen Probleme, um so mehr kommen die Fähigkeiten und menschlichen Qualitäten des Explorators und des Wissenschaftlers ins Spiel»⁹⁷, war mir auf der Suche nach einem Instrumentari-

um zur Erfassung persönlicher Motivation wenig geholfen. Die Erhellung der mehrheitlich unbewussten Motive wäre mit Methoden aus der Tiefen- und Sozialpsychologie zu leisten; was in einem Grenzbereich der Europäischen Ethnologie liegt und von Andreas Bimmer am Beispiel der Motivationserforschung von Festbesuchern als empirisch kaum zu lösendes Problem dargestellt wurde⁹⁸, versuchte ich mit teilnehmender Beobachtung zumindest ansatzweise zu klären.

Dass in der Monotonie der langen, ereignislosen Winter das Maskenlaufen eine willkommene Abwechslung geboten habe, wurde in beiden Untersuchungsgebieten immer wieder erwähnt. Wie über das Vergnügen hinaus z.B. anstehende Händel im Schutze der Unkenntlichkeit ausgetragen wurden und werden, wurde bereits in den einleitenden Kapiteln, zusammen mit anderen Motiven, deutlich. Der Reiz der Anonymität, sich in einer intimen Umgebung plötzlich unerkannt bewegen zu können, meist un widersprochen über die Strassen, Plätze und Gassen zu herrschen, dabei vertraute Personen anzutreffen und diese ungestraft malträtiert zu dürfen, dürfte auch heute noch ein häufiger Beweggrund zum Maskenlaufen sein. Die von Hans Schuhladen angesprochenen Motive zum Perchtenlaufen, nämlich

«in eine Rolle ausserhalb der Alltäglichkeit zu schlüpfen, hinter einer bzw. im Schutz einer Maske agieren zu können, sich Zuschauern zu präsentieren und sie zu necken oder mit ihnen zu scherzen und Anerkennung für die Gestaltung der Masken und des Tanzes zu ernten»⁹⁹,

berühren sich mit den vor und nach dem Maskenlaufen im Lötschental angestellten Beobachtungen und Gesprächen ebenso wie mit dem von Bausinger genannten Rollenwechsel, Gegenwart, Prestige und Geselligkeit¹⁰⁰. Wenn einer der Maskierten abschliessend bedauert: «Ich han noch nid alli brchoon [erwischt], wa ich gären hetti ghäbäd», sind mit den dabei angesprochenen Übergriffen in der Regel nur noch harmlosere Possen verbunden. Die an Brutalität grenzenden Ausfälle sind heute selten geworden, auch wenn das von Niederer angeführte



Abb. 113, 114 und 115: Der Rücklauf der Theorie von der heidnischen Herkunft und die Nachfrage von aussen sowie die Lust am Schnitzen und am Maskenlaufen schlugen sich in einer Veränderung der Masken nieder: Groteske Tragmasken, Kippel, 1930er Jahre.

Motiv des Machtgewinns bestehen bleibt¹⁰¹. Bestätigung findet es in den Beobachtungen verbalen und nonverbalen Verhaltens (Kraftausdrücke, physische Stärke signalisierende Körpersprache). Besonders aus dem stimulierenden gemeinsamen Maskenlaufen resultiert unter den jungen Teilnehmern eine Atmosphäre, die mit dem Vorführen der Masken und der Kostüme, der Körperkraft und des Mutes die integrativen Momente adoleszenter peer groups aufweist.

Um anstelle von Anleihen bei Psychologie und Humanethologie eine fachvolkskundliche Argumentation einzuschlagen, müsste das Überleben des Maskenbrauches mit anderen Gedankengängen begründet werden. Dass das Maskenlaufen verschiedene, auch neue, vor allem individuelle Inhalte zulässt, ist mit Sicherheit einer der Gründe für sein Weiterbestehen. Im Gegensatz dazu wurde der gemeinsame Fastnachtsanzug, wie andere kollektive Anlässe, im Trend der Individualisierung unbeliebt, zumal er mit Verpflichtungen oder Zwängen verbunden sein konnte (zumindest teilweise vorbestimmte Tanzpartner, nicht immer gewollte physische und psychische Nähe). Weiter liesse sich auf einer überindividuellen Ebene im Anschluss an die Kompensationsmodelle schlussfolgern, dass die Talschaft dank der wachsenden Anerkennung einer «heidnischen» Fastnacht und dem kommerziellen Erfolg des Lokalproduktes Maske in der nicht unproblematischen Übergangsphase von der Subsistenzwirtschaft zum Monetärsystem über eine moralische Stütze und eine materielle Entschädigung verfügte. Erinnert sei daran, dass zeitgleich zum anhaltenden Erfolg des Souvenirartikels Maske Richard Weiss in seinem Aufsatz über die alpine Krise schrieb, dass «man das Proletariat und die Slums heute nicht mehr in den Städten, sondern in den Bergtälern suchen muss»¹⁰²; John Friedl sprach – freilich aus der Perspektive des amerikanischen Anthropologen – in Lötschen sogar von Proletarisierung¹⁰³. Diese Aussagen würden den Erfolg der Masken als einen Kompensationsvorgang bestätigen, wie ihn Röllin am Beispiel einer regionalen Fastnacht für das 19. Jahrhundert formulierte¹⁰⁴. Die von Röllin

angenommene Stärkung der regionalen Identität korrespondiert mit modernen Postulaten, die nach der Egalisierung des Raumes (wirtschaftliche Fernbestimmung, wachsende Fremdabhängigkeit) in der Vermarktung des Regionstypischen eine mögliche «Orientierungs-, Identitäts- und Handlungsbedeutung» erblicken¹⁰⁵. Beobachtungen in dieser Richtung können sich unmerklich einer Variante der Folklorismusdebatte nähern, die die Operationalisierung genuin ländlicher oder einer spezifisch regionalen Kultur in teilweise überholte Zusammenhänge stellt:

«Viele Dörfer leben also nicht nur mit einer Fremdprojektion von Aussen, sondern haben diese bereits zu einer Selbstprojektion verinnerlicht. Die konservativen Dorfbilder, die Dorfidyllen, das Dorfideal der Heimatlieder leben trotz ständiger andersgelagerter Realerfahrungen in den Dörfern weiter und erfahren dort Neuauflagen. Die Dorfbewohner haben sich längst daran gewöhnt, tendenziell schizophoren zu sein, mit diesem gespaltenen Bewusstsein zu leben. Sie versuchen ihren im kollektiven Unterbewusstsein vorhandenen Minderwertigkeitskomplex als Staatsbürger zweiter Klasse, als Provinzler, durch die Übernahme einer 'geliehenen Identität' zu kompensieren.»¹⁰⁶

Wenn infolge des Kontrastes zwischen tagtäglicher Realität und projizierter Identität Albert Herrenknecht die Dorfbewohner mit ihren verinnerlichten Fremdbildern als «tendenziell schizophoren» sieht, könnte man dies als Reduktion der Frage nach «echt» und «unecht» der frühen Folklorismuskritik verstehen – wovon sich Herrenknecht jedoch in der Folge distanziert. Zu einem analogen Schluss gelangt Norbert Schindler, als er von einer Doppelrolle der Einheimischen zwischen Öffnung aus ökonomischen Interessen und andererseits ihren Vorbehalten spricht¹⁰⁷. Wie die vorgelegten Materialien, beispielsweise zum Festanlass in Brunnen, bereits zeigten, scheint der Sachverhalt eher den Gelehrten auf einer abstrakten Ebene als den Ausübenden in der Realität Probleme zu bereiten. Auch die in Umzügen und Werbung instrumentalisierten Masken, so verzerrt die realen Auftritte und die vermittelten Bilder gemes-

sen an einer vergangenen und einer gegenwärtigen Realität sein mögen, geben den Lötschentalern kaum Probleme auf – der ältesten Generation nicht, weil sie dazu keine bzw. eine gleichgültige Beziehung hat; den Teilnehmern am Umzug und am spontanen Fastnachtstreiben nicht, weil sie diese Verzerrungen offenbar nicht zu problematisieren bedürfen (und dies in einer historischen Perspektive vielleicht auch nicht mehr können). Der freie Umgang beinhaltet eine spielerische Konkretisierung der (noch existierenden) Unmittelbarkeiten, die die Beziehungen unter der Dorfbevölkerung offenlegen (in diesem Falle der Familien, Maskenschnitzer und -besitzer, Schafzüchter und Jugendlichen untereinander und zur Dorfföflichkeit). Die dabei fassbaren Inhalte (Prestige der Masken, der Fellkostüme, der Körperkraft und -grösse, gruppendynamische Prozesse beim Maskenlaufen u.a.m.; vgl. auch die einleitenden Kapitel) liegen auf einer ganz anderen Ebene als auf derjenigen der wissenschaftlichen Überlegungen zu Bräuchen oder Schaubräuchen.

Die quantitativen Daten in den einleitenden Kapiteln (Strukturschwäche) und die qualitativen Materialien des vierten und fünften Kapitels (Selbsteinschätzung der Landwirte, Situation der älteren Generation) weisen auf eine ökonomische und identitäre Krise in den Untersuchungsgebieten hin. Der kommerziell motivierte Aufstieg der Lötschentaler Masken liess sich mit einer ökonomischen Krise in direkte Verbindung setzen; für die abstraktere Ebene der Identität ist die Herstellung eines solchen Zusammenhangs schon schwieriger – und als einfache Kompensation wohl kaum sinnvoll. Zunächst ist festzuhalten, dass die «kollektive Identität» (sofern von einer solchen pauschal gesprochen werden darf) im Untersuchungsgebiet lange Zeit kein Problem gestellt haben dürfte; Bausinger bemerkt, dass «der Begriff Identität sich erst dann herauskristallisiert und Gegenstand einer lebhaften Diskussion wird, als die Sache ihre Selbstverständlichkeit verloren hat.»¹⁰⁸ Nach Greverus entstehen identitäre Probleme erst mit dem Wandel zur atomisierten Gesellschaft:

«Die Untersuchungsobjekte der Ethnologen, sowohl in als auch ausserhalb der Industriegesellschaften, waren immer jene vorindustriellen oder am Rande der Industriegesellschaften lebenden Kleingruppen mit einfacher Arbeitsteilung, starker Primärkommunikation, minimaler Wissensaufsplitterung und einer für alle, wenn auch hierarchisch gestaffelten, gültigen und verbindlichen institutionalen Ordnung. In einer solchen Gesellschaft ist jedermann 'im wesentlichen der, der er sein soll. Identität in einer solchen Gesellschaft ist subjektiv und objektiv leicht erkennbar [...] Es gibt daher kein Identitätsproblem. Das Bewusstsein stellt kaum je die Frage 'Wer bin ich?'. Denn die gesellschaftlich vorbestimmte Antwort wird in jeder signifikanten Situation eindeutig wirklich und zusammenhängend bestätigt' (Berger-Luckmann 1971, 175). Solange der Ethnologe diese quasi autonomen Kleingruppen erforschte – und erforschen konnte –, stellte sich also auch ihm kein Identitätsproblem: weder als Forscher, denn er hatte seinen spezifischen Gegenstand; noch vom Objekt her, das eben dieses Problem nicht hatte. Aber sowohl die Mobilität der Untersuchten als auch deren Konfrontation mit der Mobilität ihrer Gesamtgesellschaft lösten jene Ordnungen auf, in denen das Identitätsproblem für Forscher und Erforschte irrelevant war.»¹⁰⁹

Darf die Maske auf einer nationalen Ebene bereits in der Zwischenkriegszeit und für eine wissenschaftliche Elite schon seit der Jahrhundertwende – freilich als eines unter vielen Elementen – als identitätsstiftend angesehen werden¹¹⁰, konnte sie diese Bedeutung im Untersuchungsgebiet frühestens mit dem sozioökonomischen Umbruch der 1950er Jahre erlangen – allerdings nicht einfach als «ästhetische» Kompensation tatsächlicher Nachteile oder vermuteter Unsicherheiten, sondern zunächst auf einer konkreten Ebene als Lösung für die neuen Erfordernisse der Selbstdarstellung in Fremdenverkehrswerbung und bei auswärtigen Anlässen; eine Lösung, deren Erfolg durch die exogenen Zuschreibungen bereits im voraus garantiert war. Erst seither sind die Masken unter allen emblematisierten Kultur-

und Naturgütern des Tales («Herrgottsgrenadiere», Trachten, Bergsilhouetten), die sich heute in Gesprächen und Anwendungen fassen lassen (Wohnungsschmuck, Werbung durch Einheimische selbst, Entsendung an auswärtige Anlässe zur Vertretung des Tales) das inzwischen am häufigsten aufscheinende geworden.

5.6 Lokale Identität: Das Beispiel Evolène und die Tracht

Während im Falle der Evolener Masken die Entdeckung als lokalspezifisches Kulturelement durch die Wissenschaft ausblieb (Kap.4.1), wurde der lokalen Tracht in der Reiseliteratur, in Romanen, Dramen und Gemälden (Kap.4.2 und 4.3) grosse Aufmerksamkeit geschenkt. Noch vor dem Ersten Weltkrieg war damit die Tracht für Evolène, ja für Hérens «typisch» geworden. Dieser Werdegang und die Verinnerlichung der Tracht zum ortsspezifischen Kulturgut wurden bereits angeschnitten (Kap.4.2.3). Über eine vervollständigte Darstellung anhand der folgenden Beispiele hinaus wird es auch hier um die Frage nach den exogenen und endogenen Faktoren gehen, die diesen Prozess bedingen.

Seitens der Wissenschaft war das Einschwenken auf die Evolener Tracht bereits bei denjenigen Vertretern der Volkskunde aufgefallen, die zu den massgebenden Entdeckern der Maskenlandschaft Lötschental gehörten. 1916 bildete Leopold Rütimeyer auf der ersten Tafel seines Artikels über die «archaischen Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis» Evolenerinnen mit ihrem Maultier und bei der Arbeit ab und schrieb:

«Ein glücklicher volkskundlicher Konservatismus der walliser Bergleute trägt dazu bei, dass diese ursprünglichen Zustände, die so recht das Milieu der hier noch lebenden archaischen Geräte und Gebräuche bilden, der andringenden Neuzeit nur langsam weichen. Das trifft im Tal von Evolena besonders auch zu für die so überaus malerische Frauentracht, welche hier im Gegensatz zu fast allen übrigen Schweizertrachten noch in ihrer ganzen malerischen Schön-

heit festgehalten wird. Für den Freund schweizerischer Volkskunde gibt es wohl kaum ein anmutigeres Bild als eine hübsche, auf ihrem prächtigen Maultiere über die sonnigen, von der Gletscherpracht des Col d'Hérens und der Dent Blanche überstrahlten Mayens zur Feldarbeit reitende Evolenerin, oder die sonntägliche Prozession nach der Kirche in Evolena. Glücklicherweise ist dieses Festhalten an der Tracht bei den Frauen fest begründet in der hier volkskundlich besonders verdienstlichen weiblichen Eitelkeit; sagten mir doch zwei Frauen, denen ich meine Freude ausdrückte, dass sie ihrer Tracht noch so treu geblieben waren, wie ich dies bei meinem ersten Besuche ihres Tales etwa vor 35 Jahren konstatiert hatte: 'Oh, nous savons, que nous sommes bien moins laides comme ça que dans les blouses de la ville!'¹¹¹

In den gleichen Jahren zeugen private Dokumente wie für die Öffentlichkeit bestimmte Belletristik davon, dass die Tracht bereits zum Kennzeichen Evolènes aufgerückt war. Der Autor eines Fotoalbums, das 1915 bei einem Aufenthalt in Evolène entstand, erlag dem starken (optischen) Reiz, den die Trachten auf die fremden Besucher ausübten¹¹². Zwei Jahre zuvor hatte Carl de Geer geschrieben:

«Et, sur ces fonds, constamment, vient se peindre pour une minute le naïf et pittoresque symbole d'Evolène, la femme balancée tranquillement sur sa bête, avec un petit chapeau noir sur l'oreille, son corps robuste enfermé dans le fourreau sans taille et sa chaussure, forte mais coquette, qui laisse voir un bout de bas clair.»¹¹³

Und als in den ersten zehn Heften der «Cahiers valaisans de Folklore» nach Sagen, Volksmedizin und weiteren Gegenständen des Kanons eine Ausgabe zur Thematik der Trachten erschien, war diese ausschliesslich der Evolener Tracht gewidmet¹¹⁴ (wobei die Frauentrachten 20 Seiten, die Männer- und Kindertrachten 4 Seiten einnahmen). Im Standardwerk von Julie Heierli zu den Schweizertrachten – und damit hob sich die Autorin vom populären Pathos der Zeit ab – fiel Evolène nicht mehr Aufmerksamkeit zu als dem Lötschental oder den anderen Belegorten des Kantons¹¹⁵. Die wissenschaftliche Ausgewogen-

heit Heierlis änderte an der exogenen Festlegung als Trachtental, wie es ein Artikel von Louise Witzig bereits im Untertitel ankündete, freilich nichts mehr: Evolène und seine Weiler zählten, wie auch Ernst Laur einleitend bemerkte, «zu den reinsten Trachtendörfern, die wir in unserem Lande kennen», während das abschliessende Votum von Louise Witzig lautete:

«Was kann ich für die Heimat tun? Walliser Bergbäuerinnen lehren es uns. Vielleicht spinnen und weben. Warum nicht, wenn das grosse Sommerwerk des Mehranbaus vorüber ist? Ich kenne mehr als eine Trachtenfrau, die sich einen Flachsplatz angelegt und das Spinnen und Weben wieder gelernt hat. Ihr Beispiel ist ermutigend. Eines aber können und müssen wir Trachtenleute alle und immer wieder tun: uns auf die gesunden Wurzeln unseres Volkes besinnen, die da sind: einfaches, natürliches und bodenständiges Leben, Gemeinschaftssinn, Glaube und Nächstenliebe. Lasst uns nicht müde werden, in diesem Sinne unser Trachtenleben zu gestalten und zu vertiefen. Den Bergbäuerinnen von Evolena gebührt indessen unser Dank und unsere Bewunderung für ihre beispielhafte Heimmattreue.»¹¹⁶

Die den Trachten ausserhalb ihres Herkunftsgebietes zufallende Bedeutung war damit in ihrem Kern derjenigen nahe, die in dieser Zeit auch den Masken zukam. Der seiner ästhetischen Qualität wegen von Malern favorisierte und seiner Symbolhaftigkeit wegen von Schriftstellern aufgegriffene Gegenstand konnte nun als Versatzstück des Bäuerlichen, des Schweizerischen überhaupt eine patriotische Indienstnahme erfahren. Die Ära der Geistigen Landesverteidigung erweist sich einmal mehr als Moment, in dem die bereits im 19. Jahrhundert unterschwellig transportierten Werte in verdichteter Form offenliegen. Als letztes Beispiel erwähne ich den in Evolène spielenden Roman «Hélène», in welchem die einheimische Protagonistin ihren englischen Verehrer belehrt:

«Et, pourtant, citoyens d'un pays libre, nous sommes plus que vous, nous sommes tous une partie intégrante du souverain et non pas les sujets d'une Majesté. Le sang des vieux Hel-



Abb.116: Repräsentation mit Evolener Trachten auf nationaler Ebene: Evolenerinnen mit ihren Maultieren auf dem Berner Bundesplatz, wohl anlässlich der «Schweiz. Ausstellung für Landwirtschaft, Forstwirtschaft und Gartenbau (SLAB)», die im September 1925 in Bern mit einem «Trachten- und Volksliederfest» sowie einem «glänzenden Festumzug» eröffnet wurde. (Vgl. Neues Berner Taschenbuch auf das Jahr 1926. Bern 1925, S.273. Freundl. Hinweis Hans-Anton Ebener, Bernisches Historisches Museum. Laut Mitteilung von Peter Martig, Staatsarchiv Bern, stammt die Aufnahme mit Sicherheit nicht von der Landesausstellung in Bern 1914.)

vètes qui coule dans nos veines est plus noble, peut-être, que celui des Anglo-Saxons, mélange de tant des races diverses!»¹¹⁷

In der Wahrnehmung der Auswärtigen wird die Evolener Tracht etwas früher zum ersten der «typischen» Eringer Kulturelemente als es analog mit den Masken im Lötschental geschieht. Auch lassen sich (über die Trachtenfeste hinaus) Beispiele repräsentativer Anlässe auf kantonaler oder nationaler Ebene eruieren, bei denen trachtentragende Evolenerinnen auftreten. Ein Umzug, bei dem Evolenerinnen auf ihren Maultieren in der Bundeshauptstadt gastieren – wohl anlässlich der 8. landwirtschaftlichen Ausstellung von 1925 –, ist einer der Belege dieser Art (Abb.116). Als Trachtendorf wird Evolène für die Landesausstellung von 1939 ausgewählt, wo es offenbar einen starken Eindruck hinterlässt: «Mir blieb jene in ihrer Einheit und Geschlossenheit einzigartige Schau, die ein Bergdorf allein aufgebracht hat, unvergesslich. Ja ich musste Evolène aufsuchen und diese Menschen lebhaftig sehen, die uns ihre Trachten für die Landesausstellung geliehen hatten.»¹¹⁸ Durch eine zunehmende Trachtenbegeisterung der 1930er

Jahre, die in den Veranstaltungen im Rahmen der Landesausstellung kulminiert, schreitet auch die Popularisierung der Evolener Tracht als Symbol der Talschaft Hérens weiter voran. Als repräsentative Anlässe ausserhalb der Landesgrenze nennt eine Ortschronik: «Il [=le costume] a obtenu à l'Arc-en-Ciel le privilège de représenter la Suisse aux fêtes de Nice, à l'Exposition universelle de Bruxelles, à la Journée folklorique d'Amsterdam.»¹¹⁹

Aus dem «Heer von wohlmeinenden Lehrern, Pfarrern und sonstigen Honoratioren», die Bausinger als Mittelpersonen anspricht¹²⁰, werden in Hérens Leute wie der lange Jahre in Evolène wohnhafte Pierre Vallette (1904-1961) fassbar. Der Schriftsteller und Journalist war Autor eines Dramas und Textverfasser eines Kunstbandes, die die trachtentragenden Evolenerinnen in den Vordergrund rückten¹²¹. In unzähligen Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln sprach er von den «fières amazones, vêtues de leurs plus beaux costumes (qu'elles maintiendront à l'honneur, je veux l'espérer)» und berichtete nicht ohne Stolz, wie sich selbst ein Pariser Haut-Couturier von den Hüten der Evolenerinnen inspirieren liess¹²². Wie die auswärtigen «Freunde» des Tales, betonten auch die Honoratioren am Orte selbst den Wert der Frauentrachten und setzten sich ausdrücklich für deren Erhalt ein. Bezeichnenderweise war es ein Lehrer, der einheimische Antoine Maistre, der in seiner Ortschronik der Tracht und den Voten zu ihrer Beibehaltung besonderen Platz einräumte¹²³. In einer späteren Phase geschah dies nicht mehr (oder nicht nur) in einem moralischen Unterton, sondern auch aus praktischen Überlegungen heraus; beim Fest des Trachtenvereins *Arc-en-ciel* in Evolène äusserte «abbé Anzévu», aus einem Geschlecht des Tales stammend, in seiner Ansprache, was nachfolgend auch in der Zeitung zu lesen war:

«Si vous abandonnez votre costume, la région perdra une grande part de son attrait et de son charme. Nos villages de chalets brunis où les ruelles sinueuses se partagent si bien l'ombre et la lumière, appellent les notes vives du costume comme nos champs de blé invitent à leur longue fête d'été la gaité des bluets à la

gloire des petits pavots rouges. Nos hôtes en effet ne viennent pas ici pour retrouver la banalité et la médiocrité.»¹²⁴

Damit ist einer der endogenen Faktoren¹²⁵ angesprochen, die zur Rezeption des Zeichens «Tracht» am Ort beitrugen: Bezüglich des Einflusses der Geistlichkeit machte mich Thomas Antoniotti darauf aufmerksam, dass die Walliser Pfarrer seit der Jahrhundertwende die Tracht als äussere Entsprechung zu einer inneren Haltung propagierten. Für das benachbarte Val d'Anniviers konnte ich dazu einen frühen Beleg beibringen: «Meine Töchter, glaubt Ihr denn, dass die allerseligste Jungfrau [Maria] farbige Strümpfe getragen hat?», soll der Pfarrer von St. Luc im Jahre 1882 von der Kanzel gerufen haben, als die jungen Frauen des Dorfes zur Sonntagstracht das Tragen bunter Strümpfe aufbrachten – und in der Folge prompt wieder davon ablassen mussten, sofern man dem damaligen Berichterstatteur Glauben schenken darf¹²⁶. Indem exogene Wertschätzung und Zuschreibungen durch die Äusserungen örtlicher Autoritäten multipliziert wurden, fand die Tracht als Zeichen um so nachhaltigeren Eingang in das Wertesystem der einheimischen Bevölkerung, als ihre Qualitäten den am Orte gültigen Vorstellungen von Anstand/Ehre, Eigenem und Schöner entsprachen: Durch die externen und internen Voten wurde die Tracht der Öffentlichkeit am Orte selbst expressis verbis als sichtbarer Ausdruck sittlicher Werte (Moral), als Kleid der Heimat (Tradition), als Ausdruck von «Schönheit» (Ästhetik) vorgestellt. Damit ist neben der Darstellung der Tracht «als Zeichen [...], als konkrete und geistige Objektivation einer Gruppe, [...] in seiner Genese, seiner Herkunft, seinem Gebrauch, seiner Bedeutung, seinem Wandel – in dem was wir Umgang mit ihm nennen können» auch die Tracht «als differenziertes Zeichenensemble, als eine auf die Gruppe wirkende Funktionsstruktur [...], als Teil des Kommunikationssystems und Mittel der sozialen Kontrolle unter den Mitgliedern» zu verstehen¹²⁷.

Spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg gehören Frauen in ihren Trachten, gelegentlich in Begleitung des ebenfalls zu einem Stereotyp gewordenen Maultiers, zu den immer wiederkeh-

renden Bildern in den Werbeunterlagen des örtlichen Verkehrsvereins wie der Prospekte der Evolener Hotels¹²⁸. Gemeindesekretär Joseph Beytrison zählt die Tracht zu den Standortvorteilen, die die touristische Entwicklung begünstigen sollen¹²⁹. Auch in Evolène rückte eine ältere Generation, wie bereits das einleitende Kapitel zeigte, die solidarischen Erfahrungen vergangener Jahrzehnte in den Vordergrund ihrer Erinnerungen. Doch konnte hier der von aussen valorisierte und vor allem dem örtlichen Normensystem adäquate Gegenstand offenbar rascher und breiter als im Lötschental in das identitäre Gefüge Eingang finden. Hüte der Frauentrachten sind, wie auch Farbbilder von Trachtenfrauen, inzwischen als Wohnungsschmuck anzutreffen; in Gesprächen über die «Besonderheiten» des Ortes werden die Trachten nahezu immer genannt, und selbst die älteste Generation bedauert den massiven Rückgang des Trachtentragens im Alltag, der in den letzten Jahren auch die Gemeinde Evolène erfasste. Die vollständige Rezeption der Tracht als Symbol für das Gemeinwesen geschah hier nicht bloss, weil die Tracht gegenüber der nur einmal jährlich stattfindenden Fastnacht im Alltag verankert war, sondern weil sie zusätzlich Qualitäten in der Art der oben angesprochenen aufwies, die sich in der endogenen Perzeption umgekehrt als jene der Masken im Lötschental ausnahmen. So verwundert es nicht, dass in Evolène junge Einheimische bereits 1937 einen gemischten Chor gründen konnten, der Gründungsmitglied der Walliser Trachtenvereinigung wurde und 1939 eine Einladung an die Schweizerische Landesausstellung in Zürich erhielt (zum Vergleich: im Lötschental gibt es bis heute in keiner der Gemeinden einen Trachtenverein). 1951 nannte sich der vergrösserte Verein «Groupe folklorique Arc-en-ciel» und trat mit Trachten, alten Tänzen und Dialektgesängen auf¹³⁰; bis heute zeichnet dieser Trachtenverein als Organisator des grössten Festes im Jahreslauf («mi-été» im August). Die in der Zwischenkriegszeit betriebene Textilproduktion hingegen (Webatelier in Evolène) stellt nicht zwingend einen Reflex auf die externe Valorisierung von Tracht und Frauenarbeit dar – ähnliche Klein-

gewerbe oder Familienbetriebe gab es auch in anderen Walliser Talschaften. Auch erreichte das Textilgewerbe in Evolène nie eine Bedeutung, die mit der Maskenschnitzerei in Lötschen zu vergleichen wäre.

Zusätzlich zur Tracht als vorrangigem Orts-spezifikum und zur nunmehr auch wissenschaftlich erfassten *race d'Hérens*¹³¹ existiert ein weiteres Element ortstypischer Kultur: der patois. Die Evolener Mundart findet auch in der Reiseliteratur gelegentliche Erwähnung, selbst von wissenschaftlicher Seite wurde ihr schon in den 1930er Jahren Einzigartigkeit attestiert:

«Peuple rude, mais honnête et ouvert, fermement attaché à son sol et à ses traditions, à la foi de ses aïeux tout d'abord, comme à un passé de liberté. Il est resté fidèle à la langue des ancêtres; ainsi Evolène est une des rares communes, sinon la seule où, en Suisse romande, l'enfant apprend tout d'abord le patois et fait l'apprentissage du français lors de son entrée à l'école.»¹³²

Zur gleichen Zeit begann die Einheimische Marie Follonier-Quinodoz Patoisausdrücke zu sammeln. Ihr Werk wurde von den Nachkommen fortgeführt und 1989 in einem stattlichen Band mit Unterstützung der «Pro Helvetia» veröffentlicht¹³³. Bereits im Klappentext der Publikation wird der lokale Dialekt als «très authentique parce que près de ses sources latines [...] jouissant d'une vitalité sans pareille en Suisse romande» hervorgestrichen – grosse Worte, die im Vorwort selbst von wissenschaftlicher Seite bestätigt werden¹³⁴. Wie im obigen Zitat aus der Ära der Geistigen Landesverteidigung, wird die Verquickung von Sprache und «Volkscharakter» in populären Texten bis zum heutigen Tag vollzogen. «Dieser bergbäuerlichen Lebensweise und der innigen Verbundenheit mit dem Heimattal verdankt Evolène an erster Stelle die Erhaltung seines Dialektes», heisst es in einem doppelseitigen Zeitungsartikel des Wallisers Alain Zufferey, und da der Mundart die für eine Emblematisierung notwendige visuelle Komponente abgeht, werden zur Illustration die optisch attraktiven Trachten herangezogen¹³⁵. Tatsächlich bestimmt der für Auswärtige kaum

verständliche Dialekt in Evolène bis heute die Alltagskommunikation; in Gesprächen über das Dorf dringt immer wieder der Stolz über diese «Eigenheit» durch. Die frankoprovenzalischen Dialekte des Unterwallis hielten sich weitaus länger als die der übrigen Romandie, doch seien sie – so das Urteil einer Walliser Philologin, «dem Untergang geweiht». ¹³⁶ Ob das Bewusstsein um die sprachliche Besonderheit und die Verankerung des Gegenstandes im Alltag genügen werden, dass sich der patois auch ohne sichtbare Typisierung als lebendiges Element einer aktiven Identität halten kann, wird die Zukunft zeigen.

Résumé

Nach der wissenschaftlichen Weihe zwischen 1900 und den 1920er Jahren erlangten die Lötschentaler Masken – freilich mit wechselnden Aussagen – im Verlaufe der 1930er und 1940er Jahre in populären Druckerzeugnissen (Tageszeitungen, Wochenzeitschriften, sogenannten Volkskalendern), in gediegenen Bildbänden und durch die Landesausstellung von 1939 eine so grosse Bekanntheit, dass sie definitiv in den Kanon «schweizerischer» Kultur aufstiegen. Parallel zu dieser Entdeckung und Popularisierung kam es durch die Nachfrage einiger Museumsleute und Maskenliebhaber zu einer ersten Maskenkonjunktur – und zu den ersten «Fälschungen», die, zusammen mit den bis heute zum besten gegebenen Episoden, vermuten lassen, dass sich die Einheimischen längst nicht so zwanghaft den Fremdvorstellungen unterwarfen, wie es Jeggle und Korff für den *homo folkloristicus* auf eine historische Situation projizieren wollten ¹³⁷. Der aus endogenen (materielle Bedürfnisse) und exogenen Faktoren (immaterielle Interessen) resultierende Synergieeffekt führte zu einem Werdegang, welchen Crettaz in Anlehnung an Lévy-Strauss mit dem Konzept der *bricolage* als – ich paraphasiere – *une culture montagnarde en décomposition* und weiter als *la recomposition des restes et le sens surajouté par une culture citadine* erklärte ¹³⁸. Die damit angesprochene qualitative Profilierung der

1930er und 40er Jahre, wofür im vierten Kapitel stellvertretend die Landesausstellung von 1939 thematisiert wurde, erlaubte als quantitativen Sprung auch eine überregionale Vermarktung der Lötschentaler Masken. In den 1950er Jahren ermöglichte eine erhöhte Mobilität (Ausfuhr der Artikel auf der neuen Autostrasse, Ankunft des «Massentourismus») das Ansteigen der Nachfrage und die Erhöhung der Produktion von neuartigen *Souvenirmasken*. Das Aufkommen der maschinellen Herstellung (nach 1960) bereitete jedoch die quantitative (Überangebot) und qualitative Krise (Verlust der Aura, des Image als «echtes», handgeschnittenes Einzelstück) dieses «Handelsartikels» (Richard Weiss) vor, die im Tal zu den Diskussionen um ein Copyright führte.

Der ökonomischen Bedeutung, die vor dem Hintergrund mangelnder Verdienstmöglichkeiten in der alpinen Subsistenzwirtschaft zu verstehen ist, hinkt der Stellenwert der Masken im lokalen Identitätsgefüge nach. Besonders die pauschale Gleichsetzung von Maske und Identität, die ausserhalb des Tales seit der Ära der Geistigen Landesverteidigung zutreffen kann, erweist sich am Orte selbst als Trugschluss. Die Interviews mit Angehörigen einer älteren Generation, denen die Masken bis heute «nichts sagen», zeigen, dass die individuelle Satisfaktion durch die gemeinsamen Handlungen im örtlichen Alltag und Fest erlangt wurde, in Arbeiten oder Feiern von partizipativem Charakter, nicht in einem an Brutalität grenzenden Maskenbrauch, der die Mehrheit der Bevölkerung zu Opfern, bestenfalls zu Zuschauerinnen und Zuschauern degradierete. Was laut der urbanen, auf gelehrten Interpretationen fussenden Aussensicht für das Herkunftsgebiet als Identität gilt, ist am Orte selbst bedeutungslos – oder war es bis vor einer, zwei Generationen. Während die Interviews mit einer älteren Generation ein Symbol nationaler Identität noch als reines Konstrukt entlarven, hat die Mehrheit der Bevölkerung nach dem anhaltenden Interesse von Medien und Feriengästen die Masken bzw. den Brauch inzwischen als «uralte» verinnerlicht: «Die Repräsentationen der regionalen Kultur werden zur regionalen Kultur selbst.» ¹³⁹ Neben der vorangegangenen Mitt-

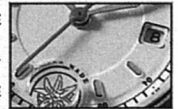
MICHEL JORDI

THE SPIRIT *of* SWITZERLAND

DIE ZEIT DER LEIDENSCHAFT!
ES LEBE DIE INSPIRATION!
UND MIT DER NEUEN ETHNO
PENS-KOLLEKTION GANZ BESON-

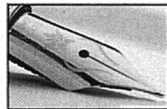


EIN GROSSARTIGER ZEUGE DER
ZEIT IN GOLDPLAQUÉ ODER
BICOLOR FÜR DIE
SPORTLICHE FRAU.



DERS DIE WEIBLICHE! "LADY PEN" FLÜSTERT DEN

DIESE NEUE KREATION GANZ IM GEISTE



FRAUEN DIE WORTE ZU, DIE ALL
IHRE ERLEBNISSE UND STIMMUNGEN
LEBENDIG UND UNVERFÄLSCHT ZUM

DER GROSSEN SCHWEIZER UHRMACHERTRADITION
IST KLASSISCH UND ORIGINELL IN EINEM. SIE
TRÄGT EIN EDELWEISS ALS ETHNO-SYMBOL UND

AUSDRUCK BRINGEN: GLÜCK, KUMMER, BEFREIUNG,
ZAUBERHAFT BEGEGNUNGEN. UND DAMIT SIE BEIM
SCHREIBEN DEM RHYTHMUS DER ZEIT FOLGEN
KÖNNEN, WURDE DIE ETHNO SPORT 100 GESCHAFFEN.

ZUR BEKENNTNIS DER NATUR, UM SECHS UHR
INGRAVIERT. UND DAZU IST SIE MIT EINER KLEINEN
LUPE VERSEHEN, DIE ES DEM AUGE UND DEM HERZEN
NOCH NÄHER BRINGT.



LADY'S
Collection

JETZT IN DAMENGROSSE, LADY PEN, ERHÄLTICH IN VIER FARBEN: ROT, SCHWARZ, BLAU UND GRÜN. FR. 300.- / FÜR SIE UND IHN, ETHNO SPORT 100: AB FR. 495.-

ERHÄLTICH BEI DEN BESTEN UHRMACHERN-JUWELIEREN UND IM FACHGESCHÄFT.

MICHEL JORDI SA · GENÈVE · TÉL (022) 362-1221 · FAX (022) 362-1620

Abb. 117: Evolener Tracht als Werbeträgerin für Produkte der seit einigen Jahren erfolgreichen «Ethno-Welle». Inserat in: «Annabelle» 24/1995.

lerfunktion einheimischer Honoratioren dürfte auch der Erfolg der Kommerzialisierung als Bestätigung für die Richtigkeit der Zuschreibungen gewirkt und damit die Rückkopplung «heidnischer» oder historisierender Theorien gefördert haben. Für das Überleben des Maskenbrauches während der Phase des sozio-ökonomischen Umbruchs, in der zahlreiche «Bräuche» verschwanden, dürften jedoch andere Motive (Rollenwechsel, Machtgewinn, Prestige, Gruppendynamik) als das Fremdinteresse ausschlaggebend gewesen sein.

Ein umgekehrtes Beispiel vom prozessualen Charakter kollektiver Identität, die auf objektiv fassbaren Gegebenheiten, auf Zuschreibungen und Selbsteinschätzungen basiert¹⁴⁰, beinhaltet der Werdegang der Evolener Tracht. In Hérens konnte die von Wissenschaftlern, Reisenden, Malern und Schriftstellern valorisierte Tracht zum «naïf et pittoresque symbole d'Evolène», so eine Aussage aus dem Jahre 1913, aufsteigen. Daher erstaunt es nicht, dass die Evolener Tracht auch bei repräsentativen Momenten in Erscheinung trat: Ob die Evolenerinnen bei den Auftritten in Bern (1925), bei der Weltausstellung in Brüssel (1958), bei den Folklore-Festen in Nizza und Amsterdam im Anschluss an ein Auswahlverfahren dazu bestimmt worden waren, offiziell den Kanton bzw. das Land zu vertreten oder ob sie infolge privater Beziehungen als Gäste oder als Mitglieder des Trachtenverbandes an den Anlässen teilnahmen, ist nicht mehr zu eruieren; unabhängig davon festigten die auswärtigen Auftritte die Stellung der emblematisierten Tracht am Herkunftsort.

Die auswärtigen Zuschreibungen, die dem Werdegang der Evolener Tracht den Weg bereiteten, werden in der Ära der Geistigen Landesverteidigung offen fassbar, indem «einfaches, natürliches und bodenständiges Leben,

Gemeinschaftssinn, Glaube, Nächstenliebe ...[und] beispielhafte Heimmattreue» ausdrücklich als «Wurzeln unseres Volkes» genannt bzw. als erstrebenswerte Ideale der *Trachtenleute* dargestellt werden. Im Tale selbst fanden die über Mittelpersonen (Schriftsteller, Priester) propagierten Trachten und die ihren Trägerinnen zugeschriebenen «Eigenschaften» um so leichteren Eingang, als der Gegenstand dem Alltag entstammte und die mit ihm genannte Moral und das Festhalten am Überlieferten den vorhandenen Wertvorstellungen und Normen entsprachen¹⁴¹. Die Eingliederung in das Identifikationsrepertoire vollzog sich entsprechend rasch, und der emblematisierte Gegenstand konnte sich auf eine Akzeptanz in allen Teilen der indigenen Bevölkerung abstützen – im Gegensatz zu den Masken im Falle des Lötschentales, wo die exegetische Bedeutung (Turner) den von aussen valorisierten Gegenstand noch lange mit seiner wirklichen «Ursprünglichkeit» (nicht mit heidnischer Herkunft, sondern mit den von den Masken geübten Rohheiten und Repressionen gegen das Gros der Bevölkerung!) verband.

Ausser der Tracht geniesst in Evolène ein weiteres Element der lokalen Identität schon früh die Aufmerksamkeit der Wissenschaft und wird bis heute in den Medien als «typisch» vorgestellt: Der Dialekt aber konnte, so trivial die Feststellung erscheinen mag, nicht in den Rang eines Stellvertreterobjektes aufsteigen, da ihm die entscheidende ästhetische, «visualisierbare» Qualität fehlte. Sein Stellenwert für die am Ort täglich erfahrene Identität ist bis heute gross – ein weiteres Beispiel dafür, dass tatsächliche Satisfaktion ermöglichende Kulturelemente nur wenig sichtbaren Niederschlag finden können und nicht (oder nicht an vorderster Stelle) in der emblematisierten Vorzeigekultur einer Gruppe stehen müssen.

- 1 Daxelmüller, Christoph: «Heimat». Volkskundliche Anmerkungen zu einem umstrittenen Begriff. In: BBV 18/1991, S.223-241, hier S.231.
- 2 Barthes, Roland: Mythen des Alltags. Frankfurt a.M. 1964, S.86.
- 3 Baumann, Flavio: La lutte suisse: jeu national et enjeu identitaire. Les Romands à la Fête fédérale de lutte, Stans 1989. In: Schader, Basil; Leimgruber, Walter (Hrsg.): Festgenossen. Über Wesen und Funktion eidgenössischer Verbandsfeste. Basel/Frankfurt a.M. 1993, S.185-223, hier S.187 (NFP 21 Kulturelle Vielfalt und nationale Identität).
- 4 Könenkamp, Wolf-Dieter: Kultureller Wandel und «lokale Identität» in einem oberfränkischen Dorf. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1985, S.24-39, hier S.34f.; Bausinger, Hermann: Zur kulturellen Dimension von Identität. In: ZfVK 73/1977, S.210-216, hier S.210; Lindner, Rolf: Das Ethos der Region. In: Ders.: Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität. Frankfurt a.M./New York 1994, S.201-231, hier S.201.
- 5 Ravis-Giordani, Georges: La Corse à la croisée des chemins. Un peuple sans identité ou une identité sans peuple? In: La Pensée mars/avril 1989, S.37-47, hier S.37, S.42.
- 6 Bausinger, Hermann (wie Anm.4), S.212f. Weiter Ders.: Identität. In: Ders.; Jeggle, Utz; Korff, Gottfried; Scharfe, Martin: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1989², S.204-262. Bereits Richard Weiss hatte zur Umschreibung der Identität als «Sicherheit», «Selbstbewusstsein» und «Einklang mit der Gemeinschaft» - ohne hier die ideologischen Implikationen des letztgenannten Begriffes zu erörtern - auf Kontakte, Sprache, Kleidung, Nahrung hingewiesen. Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Zürich 1946, S.30f.
- 7 Gerndt, Helge: Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten. München 1986², S.207 (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd.5).
- 8 Greverus, Ina-Maria: Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Frankfurt a.M. 1972.
- 9 Bausinger, Hermann (wie Anm.4), S.210.
- 10 Daxelmüller, Christoph (wie Anm.1), S.224.
- 11 Hoffmann-Krayer, Eduard: Einige schweizerische Masken und Maskenbräuche. In: Die Schweiz 1/1897, S.503-506, hier S.504.
- 12 Ders.: Die Fastnachtsgebräuche in der Schweiz. In: SAVk 1/1897, S.47-57, 126-142, 177-194, 257-283.
- 13 Ders.: Feste und Bräuche des Schweizervolkes. Zürich 1913, S.129.
- 14 Rütimeyer, Wilhelm: Lötschental und Bietschhorn. In: Jahresbericht der Sektion Basel des SAC 1925, S.11-25.
- 15 Moser-Gossweiler, Fritz: Volksbräuche der Schweiz. Zürich 1940, S.7.
- 16 Lichtenhan, Lucas: Einleitung zu Titus Burckhardt: Schweizer Volkskunst - Art Populaire Suisse. Basel 1941, S.19.
- 17 Ramuz, Charles-Ferdinand: Vallis. Basel 1943, S.27 (Das Volkserbe der Schweiz, Bd.2; Titel der französischen Ausgabe: Vues sur le Valais).
- 18 Ders., S.34f.
- 19 Chappaz, Maurice: Lötschental. Die wilde Würde einer verlorenen Talschaft. Aus dem Französischen von Pierre Imhasly. Zürich/Frankfurt a.M. 1989, S.52 (französische Erstausgabe Lausanne 1975 unter dem Titel: «Lötschental secret. Les photographies historiques d'Albert Nyfeler»).
- 20 Dazu der Autor selbst: «Alles, was ich fand, habe ich auf das Lötschental übertragen, habe von Meuli übernommen, von Wackernagel, Rütimeyer, Christinger, Burkhard, Epstein; habe mich bei Frobenius bedient, auch bei Mircea Eliade, Van Gennep, Bourdieu; meine Gefühle haben sich aufgelöst in den Ausdrücken, den vor Ort, in Afrika, gemachten Beobachtungen Griaules; sie sind meinen Masken einverleibt.» Chappaz, Maurice (wie Anm.19), S.68.
- 21 Mathier, Albert; Jacques, Stéphane: Valais, Wallis, Vallese. Genf 1980, S.66.
- 22 Es handelt sich um zwei Ansichtskarten des Verlages Klopfenstein in Adelboden (Berner Oberland), die in dieser Version seit zwei, drei Jahren im Lötschental verbreitet sind.
- 23 Beitrag in der Sendung «Kalender» des Schweizer Fernsehens DRS vom 28.02.1987.
- 24 Globo. Das Reisemagazin, 8/1993, S.102.
- 25 Weindl, Georg: Das Einfache ist Trumpf. Das Lötschental im Valais - Noch lebt hier Brauchtum. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.01.1995.
- 26 Bräuche und Feste in der Schweiz: Aufzug der Herrgottsgrenadiere. In: Neue Zürcher Zeitung, 21.06.1984.
- 27 Die Belege häufen sich zu Hunderten; ein Teil ist im Lötschentaler Museum deponiert.
- 28 Gantner, Theo: Bemerkungen zur Neuauflistung des Maskensaal im Schweizerischen Museum für Volkskunde, Basel. Unpubl., masch. 3 Seiten.
- 29 Walliser Bote, 11.03.1994, S.10.
- 30 Seeberger, Marcus: Johann Siegen (1886-1982). In: BWG XX/1988, S.233-242, hier S.241.
- 31 Wiegelmann, Günter; Zender, Matthias; Heilfurth, Gerhard: Volkskunde. Eine Einführung. Berlin 1977, S.27f. (Grundlagen der Germanistik, Bd.12).
- 32 Siehe Kap. 4.1.1 Siegen, der später auch mit Karl Meuli persönlich bekannt war, zitierte namentlich Rütimeyer. Die Korrespondenz zwischen Siegen und Professor Eugène Pittard (Gründer des Musée d'ethnographie, für das er im Lötschental auch Masken sammelte) befindet sich im genannten Museum in Genf.
- 33 Zu Albert Nyfeler siehe Kap. 4.1.1 (unter den Ausführungen zur Theorie Theo Gantners) und Kap. 4.3.4 (Heimatkunst).
- 34 Brief Albert Nyfeler an Leopold Rütimeyer, 20.01.1916, heute im Besitz von Dr. Bernhard Rütimeyer, Basel. Bereits ein Skizzenbuch Nyfeler aus dem Jahre 1914 enthält unter anderem die Anschrift von «Professor Rütimeyer» in Basel.
- 35 Die Schlussabrechnung der SGV über den Maskenzug der SLA weist an erster Stelle einen Posten von Fr. 150.- auf und bemerkt «Zahlung an A. Nyfeler [sic], Kippel für Masken». Archiv SGV, Dossier «A y 2» Landesausstellung 1939.
- 36 Siehe die Fotografien von Boissonnas in Brockmann-Jerosch, Heinrich (Hg.): Schweizer Volksleben. 2 Bde., Zürich 1933², hier Bd.2, Abb. 108 und 109 (beide in Blatten). Weiter die Fotografie bei Stebler, F.G.: Am Lötschberg. Land und Volk von Lötschen. Zürich 1907, S.117 (diese Maskenfotografie und die weiteren, welche ein in Privatbesitz befindliches Originalalbum Steblers zeigt, entstanden ebenfalls in Blatten). Die Aufnahme bei Rütimeyer, Leopold: Über einige archaische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen. In: SAVk 20/1916, S.283-372, hier S.366 wurde von Dr. Schönberger in Ried neben dem Hotel aufgenommen. Hier waren auch mehrere Masken gekauft worden.
- 37 Vgl. Kap. 4.1.1 und 4.3.4.
- 38 Antonietti, Thomas: Das Dorf als Kulisse und Lebensraum: Bedeutungs- und Erscheinungswandel eines Ortsbildes. In: Images de la Suisse/Schauplatz Schweiz. Ethnologica Helvetica 13-14/1989-1990, hier S.35-65, hier S.41ff.
- 39 Loretz, Peter; Simonett, Jürg: Die dreimalige Entdeckung der Walser. In: Valais d'émigration/Auswanderungsland Wallis. Begleitpublikation zur Ausstellung «Ubi bene ibi patria - Auswanderungsland Wallis 16.-20. Jahrhundert». Kantonales Museum für Geschich-

- te und Ethnographie Valère 24. Mai - 3. November 1991. Sitten 1991, S.255-261 (Kantonales Museum für Geschichte und Ethnographie Valère, Forschungsstelle für regionale Gegenwarts-ethnologie: Ethnologische Reihe, 2). Freundl. Hinweis Thomas Antonietti, Sitten.
- 40 Freundl. Mitt. Max Matter, Frankfurt a.M., 1987. Die Ausstellung fand im Juni 1972 statt.
 - 41 «Fremdenbuch von Hôtel Loetschental von 1884 September» [1884-1899; im Besitz von Kamil Seiler, *1930, Steg/VS].
 - 42 Siehe den Beleg bei Hoffmann-Krayer, Eduard (wie Anm.12), S.184.
 - 43 Meuli, Karl: Schweizer Masken. Zürich 1943, S.151.
 - 44 Vgl. Anm.36.
 - 45 Gespräch mit Ebener Hilarius (1900-1992) im Jahre 1982; ein zweites Mal (1987) erwähnte Ebener anstelle des Basler Käufers englische Feriengäste. Unabhängig davon erzählte bei einem Interview (1990) auch Bonifaz Ritler (*1920) in Kippel die selbe Geschichte.
 - 46 Die Revolte des Jahres 1550, bei der die aufständischen Oberwalliser angeblich Masken getragen haben sollen. Vgl. Kap. 4.1.2.
 - 47 Alois K. (*1909).
 - 48 Es handelt sich um die Stücke SMV Inv.Nr.VI 393, VI 370 und Schweiz No.6 im Schweizerischen Museum für Volkskunde (SMV) in Basel.
 - 49 Akten SMV Basel, Einlauf Nr. 702 / Objekte VI 6701-6713.
 - 50 Bausinger, Hermann: Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Tübingen 1979, S.195 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Sonderband).
 - 51 In Lötschen dominiert ein standardisiertes Phantombild, so dass selbst Maskenschnitzer mit jahrzehntelanger Erfahrung Stücke nicht mehr als einheimisch anerkennen, die mit Sicherheit aus dem Tal stammen. Söhne inzwischen verstorbener Maskenschnitzer, die das Werk ihrer Väter mit Garantie kennen wollen, unterliegen denselben Irrtümern. Weiter ist auf einer technischen Ebene die Unterscheidung zwischen reiner Handarbeit und den nachträglich bearbeiteten Fräslingen (siehe unten) auch für Fachleute schwierig geworden. Es handelt sich um einen vielerorts zu beobachtenden Vorgang. Im Falle des von Indianern hergestellten Schmucks in Neumexiko können weder Touristen noch Spezialisten Echtes von Unechtem, «Indianisches» von «Nichtindianischem» unterscheiden. Evans-Pritchard, Deirdre: The Portal Case. Authenticity, Tourism, Traditions, and the Law. In: JAF 100/1987, S.287-296, vor allem S.290f.
 - 52 Weiss, Richard: Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart. In: Die Alpen 33/1957, S.209-224, hier S.218.
 - 53 Vallerant, Jacques: Masque et carnaval dans la vallée de Lötschen (approche comparative et interprétative). Contribution à la compréhension de coutumes carnavalesques alpestres. Diss. Lyon 1975, S.88f., S.149f. Vallerant glaubt, dass das Aufkommen der Maskenindustrie zu einem Rückgang der Emigration führte; einige Schnitzer stellten (teils maschinell) jährlich Tausende Souvenirnarven her. Chappaz-Wirthner, Suzanne: Les masques du Lötschental. Présentation et discussion des sources relatives aux masques du Lötschental. In: Annales valaisannes 49/1974, hier S.29.
 - 54 Ähnliches geschah im Schwarzwälder Ort Gutach, dessen Bollenhut seit den 1950er Jahren im Dienst von Kommerz und Politik «missbraucht» wurde. Hier waren um 1950, in den 1970er und 1980er Jahren Bemühungen um einen patentrechtlichen Schutz und den Einhalt des Missbrauchs zu verzeichnen. Schmitt, Heinz: Volkstracht in Baden. Karlsruhe 1988, S.133f. Von den Bemühungen um die Einführung eines Labels berichtet auch Johanna Rolshoven in ihrer Untersuchung über Südf frankreich. Rolshoven, Johanna: Provence-bild mit Lavendel. Die Kulturgeschichte eines Duftes in seiner Region. Bremen 1991, S.268ff.
 - 55 Gyr, Ueli: Touristenverhalten und Symbolstrukturen. Zur Typik des organisierten Erlebniskonsums. In: Pöttler, Burkhard; Kammerhofer-Aggermann, Ulrike (Hrsg.): Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg. Wien 1994, S.41-56, hier S.50.
 - 56 Ders., S.51.
 - 57 Ähnlich schlussfolgert Bendix, Regina: Zur Problematik des Echtheits-erlebnisses in Tourismus und Tourismustheorie. In: Pöttler, Burkhard; Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg. Wien 1994, S.57-83, hier S.75f.
 - 58 Gyr, Ueli (wie Anm.55), S.47.
 - 59 Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt 1969/93, S.16ff. [erstmalig erschienen 1936].
 - 60 Öffentliche Stellungnahmen wie die folgende, in denen unver-schleiert von der maschinellen Vorfabrikierung die Rede ist, sind hierzulande äusserste Seltenheit: Ein Bericht über Holzbildhauer Schibig in Steinen/SZ, wo Krippenfiguren, Fastnachtmasken und Gegenstände des täglichen Gebrauchs hergestellt werden, erwähnt, wie eine Fräse die Formen der Vorlage abtastet und maschinell sogenannte Rohlinge produziert, die anschliessend von Hand fertiggeschnitzt werden. Quasi als Entschuldigung weist der Bericht darauf hin, dass reine Handarbeit eine Verfünfachung des Preises nach sich ziehen würde. In: Schweiz - Suisse - Svizzera - Svizra - Switzerland 11/1987, S.44-48. Herausgegeben von der Schweizerischen Verkehrszentrale, Zürich.
Zu den Kopierfräsen und den maschinell hergestellten Fräslingen, die durch nachträgliches Überschnitzen das Aussehen von Handarbeit erhalten, vgl. auch Schwedt, Herbert; Schwedt, Elke; Blümcke, Martin: Masken und Maskenschnitzer der schwäbisch-alemannischen Fasnacht. Stuttgart 1984, S.30ff. (Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg, Bd.7).
 - 61 Michal, Barbara: Holzwege in Plastikwelten. Holz und seine kulturelle Bewertung als Material für Bauen und Wohnen. Bamberg 1989 (Regensburger Schriften zur Volkskunde, Bd.6).
 - 62 Für die Miniatur des *village suisse* konstatierte Bernard Crettaz einen analogen Vorgang. Crettaz, Bernard; Michaelis-Germanier, Juliette: Une suisse miniature ou les grandeurs de la petitesse. Genève 1984. In: Bulletin annuel du Musée d'ethnographie de la Ville de Genève 25-26/1982-1983, S.63-185.
 - 63 Schindler, Norbert: Spuren in die Geschichte der «anderen» Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung. In: Van Dülmen, Richard; Schindler, Norbert (Hrsg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt a.M. 1984, S.13-77, hier S.71.
 - 64 Die ersten Titel zum Folklorismus stammen von Moser, Hans: Vom Folklorismus in unserer Zeit. In: ZfV 58/1962, S.177-209. Ders.: Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde. In: Hessische Blätter für Volkskunde 55/1964, S.9-57. Als Zusammenfassung und Übersicht zu den theoretischen Standpunkten (am Beispiel musikalischer Probleme) siehe Heimann, Walter: Zur Theorie des musikalischen Folklorismus: Idee, Funktion und Dialektik. In: ZfV 73/1977, S.181-209.
 - 65 Siehe Daxelmüller, Christoph (wie Anm.1), S.237.
 - 66 Bausinger, Hermann (wie Anm.4), S.210, S.213.
 - 67 Dufour, Annie-Hélène; Schippers, Thomas K.; avec collaboration de Martel, Claude: Nous ici et les autres. Formes d'identité locale et microrégionale en Province varoise. Rapport C.E.M., ministère de la culture. Aix-en-Provence, Paris 1986 [masch.], S.56ff.
 - 68 Dies., S.60ff., S.76.
 - 69 In einem solchen Zusammenhang erwähnt auch Könenkamp den Streit um den Standort einer Hauptschule. Könenkamp, Wolf-Dieter (wie Anm.4), S.32.

- 70 Köstlin, Konrad: Fastnacht und Volkskunde. Bemerkungen zum Verhältnis eines Fachs zu seinem Gegenstand. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 23/1978, S.7-22, hier S.11.
- 71 Turner, Victor: *The forest of Symbols*. Cornell University Press; Ithaca, New York 1967, S.50f.
- 72 Wiegmann, Günter; Zender, Matthias; Heilfurth, Gerhard (wie Anm.31) S.84f.
- 73 Chappaz-Wirhner, Suzanne: *Le Turc, le Fol et le Dragon. Figures du carnaval haut-valaisan*. Neuchâtel/Paris 1995, S.125ff., S.53f. (Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel; Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris. *Recherches et travaux*, 12).
- 74 Mehrmals kam zum Ausdruck, dass die einst reichen Bauern heute eher zu den Ärmern zählen, während die früher Armen dank des (gezwungenermaßen!) raschen Einstiegs in die Lohnarbeit nun materiell bessergestellt sind - und dies auch öffentlich demonstrieren. Ähnliche Beobachtungen macht Herrenknecht: «Während für die Einen, die Anhänger der neuen Angestellten- und Mittelstandskultur, auf dem Lande ein Zeitalter neuer Offenheit beginnt, eröffnet sich für die alten Mächtigen (den ehemaligen Grossbauern, den Raiffeisenbaron, den Monopol-Kaufmann) im Dorf teilweise ein Abgrund ökonomischer und persönlicher Depression.» Herrenknecht, Albert: Für eine Kultur der Dörfer. In: *Allmende* 26, 27/1989, S.39-53, hier S.51, S.39. Bei den Gesprächen mit Einheimischen fiel auch Crettaz die Ambivalenz zwischen *communauté* und *conflit* auf; die Inhalte der kollektiven Erinnerung im Val d'Anniviers stimmen mit denen in Lötschen und Hérens überein. Crettaz, Bernard: *La beauté du reste. Confession d'un conservateur de musée sur la perfection et l'enfermement de la Suisse et des Alpes*. Genève 1993, S.29ff.
- 75 «Diese Beziehungen waren noch relativ unmittelbarer als die kapitalistischen, sie führten sowohl an den Menschen, zwischen denen sie herrschten, wie an der Umwelt, die sie bearbeiteten, mehr 'Materie' mit sich als heute.» Bloch, Ernst: *Erbchaft dieser Zeit*. Frankfurt a.M. 1962², S.120. Nach Bausinger, Hermann: *Ungleichzeitigkeiten. Von der Volkskunde zur empirischen Kulturwissenschaft*. In: *Der Deutschunterricht* 6/1987, S.5-16, hier S. S.7.
- 76 Könenkamp, Wolf Dieter: *Wirtschaft, Gesellschaft und Kleidungsstil in den Vierlanden während des 18. Jahrhunderts. Zur Situation der Tracht*. Göttingen 1978, S.62ff. (Schriften zur niederdeutsche Volkskunde Bd.9). Könenkamp hatte diesen Wandel für die Vierlande z.B. an der Auflösung des kollektiven Unterhaltes der Deiche festgestellt.
- 77 Dabei sind unter «Abwanderung» nicht statistische Ziffern, sondern die leiblichen Kinder der älteren Generation zu verstehen. So sagt Lina K. (*1916): «t Jungun heind t Arbeit und t Leer uiswärts. T Familinä sind zrschissn!» Die Emigration der Familienmitglieder taucht in den Gesprächen immer wieder auf. «Ich mag ds älleinig siin äso nid vertragen. T Liit sind alli furt t Wuchun uis. Im Dorf gseed mu niäman. Alli sind in iru Heelin und mu chund äso wenig zämm und ischt geng äso älleinig. Wen Ischi bid im Volch [Kinder] nid über ds Wuchunend heim cheemi, ich tetis nid uishalten!» sagt Luzia K. (*1916). Mit niemandem im Dorf könne man mehr über solche Dinge sprechen, berichtet Julia R. (*1904), als wir ältere Fotografien ansehen und ich mich nach früheren Zuständen erkundige. «Die meinten, ich sei verrückt [wenn ich mit ihnen über diese Dinge spräche]. Wen ich den tood bin, tiäntsch sowiso als chidrun [in den Abfall werfen].»
- 78 «Jedenfalls dürfte», wie Bausinger zur oft verklärten Identität in einer historischen Realität kritisch bemerkt, «Sicherheit in dieser Phase nicht zu weit entfernt von Zwang angesiedelt werden,...» Bausinger, Hermann (wie Anm.4), S.214. An die Stelle der «schönen [Dorf]Gemeinschaft» setzt auch Kramer die «historische Gemeinschaft», die ihre Existenz «äusseren Zwängen» verdanke und Konflikte nicht ausschloss. Kramer, Karl-Sigismund: *Volksleben in Holstein (1550-1800)*. Eine Volkskunde aufgrund archivalischer Quellen. Kiel 1987, S.74ff.
- 79 Die Aufhebung früherer Abhängigkeit, die Altermatt am Beispiel der Freizeit verdeutlicht, gilt für die ganze Lebensgestaltung: «In der Schweiz wie in andern Industriegesellschaften ist die Modernisierung mit Individualisierungstendenzen verbunden, die die Menschen aus den bisherigen Bindungen herauslösten. Wie nie zuvor sind die Menschen im modernen Wohlfahrtsstaat materiell und sozial abgesichert und besitzen durch immer kürzere Arbeitszeiten immer grössere Freiräume für die individuelle Gestaltung ihrer Freizeit.» Altermatt, Urs: Ist der helvetische Konsens am Ende? Zeitgeschichtliche Betrachtungen zur Schweiz am Ende des 20. Jahrhunderts. In: *Neue Studien zum Schweizerischen Nationalbewusstsein*. Basel 1992, S.76-94, hier S.77 (Itinera, 13).
- 80 Julia R. (*1904): «t Jungun pchenn [kenne] ich chuim me. Griässn tuäd eis im Dorf niäman me. Ts Volch [die Kinder] nid, und oich di 30 wold 40jeerigun nimä. Miär Altu wool. Und vergässn tuän ich... das ischt numman daas, das mu kein Gsellschaft me hed. Aja, ich bi viil älleinig!». Ein erschütterndes Beispiel erzählt Clara K. (*1907): «Äs chennd äsä zächni im Dorf än eim vrbii gaan, äs griässid eis keisl Schi chemmd im Sturm und tiänd, wiä wesch eis nid gsuchi, poja, wiä wemmu gar nid da weel Wola, miär Altun griässän änandri schoon... Und äm Wärschttag iss mr gliich älleinig z siin. Abr am Sunntag! Da han ich deen äsä ä selichi lengi Ziit. Äsä simr hiä zächni am Tisch gsin, und jetzn bin ich älleinig. Und wen ich han gchochud und Fleisch han gibratn und alls greisuts ischt, de chan ich ufzmaäl nimmä. Neil Ich chan nid ässn und muäs alls furtschelln, sums girtn ich di Chatzun dar und ich muäs zwo wold drii Stundä gan abliggn». Eine klare Sprache schlägt auch Bonifaz R. (*1920) an: «Ds Vweibel lägsch Leo ischt achtusibizg gsin, war in ds Spital ischt choon, und ich bin nin gan psuäch und hammu gseid: Wennt in äs Altersheim chuischt, so gheerscht t Uistagvegl [die Vögel im Frühling] nimmä pfifun! Und glich heintsch nin drin, und zween Manuda druif ischtr tood gsin! Där ischt nän doch noch uber t Laibun imbringha gchlättrud und imbrüha bis än z Hotänn! und wiä lang ischt dr Theofil da uis gsin? Ä, das ischt eifach nix. Mu hed hiä t leetschn t Altun niä abgeschobn und tuäts hiit noch niid. Und da in ganzn Tag in äm Heim, kein Gsellschaft, nix z tuän, darf ischt dr Mäntsch nid gmacht!».
- 81 Vobei Imhof einschränkt, dass die alten «Gemeinschaften» nicht idealisiert, sondern als Zwangsgemeinschaften verstanden werden sollten. Imhof, Arthur E.: *Reife des Lebens*. München 1988, S.57, S.146ff. Während Imhof den Wandel zur individualisierten Gesellschaft auf konkrete Faktoren wie verbesserte Ernährung und Medizin (19. Jh.) zurückführt, thematisiert Christine Burckhardt-Seebass diesen Wandel als «Zerfall der Ordnungssysteme» mit den damit verbundenen Reaktionen. Diese reichen vom Gefühl der «Befreiung von Zwang» bis hin zum Gefühl der «Vereinzelung», infolge des Wandels des ganzen *Orientierungssystems*, sogar der «Angst». Burckhardt-Seebass, Christine: Zwischen McDonald's und weissem Brautkleid. Brauch und Ritual in einer offenen, säkularisierten Gesellschaft. In: *ÖZV* 92/1989, S.97-110, hier S.97ff.
- 82 Ähnlich hatte Christine Burckhardt-Seebass beobachtet, wie Einheimische im Baselbiet die Bandwebstühle, die sie an die frühere Plackerei erinnerten, wohl lieber vernichtet als musealisiert gesehen hätten. Burckhardt-Seebass, Christine: Projektionen von Heimatlichkeit. Zur Diskussion um kleine Museen. In: *Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg*, Bd.5/1993, S.253-264, hier S.260, S.264.
- 83 Rolshoven, Johanna (wie Anm.54), S.328f.
- 84 Herrenknecht, Albert (wie Anm.74), S.45f.
- 85 Sperber, Dan: *Über Symbolik*. Frankfurt am Main 1975, S.34 [Originalausgabe: *Le symbolisme en général*. Paris 1974].

- 86 Bereits in den 1970er Jahren erhielt Vallerant von den Einheimischen meist die Antwort, der Ursprung der *Tschägäggättä* liege in der *époque païenne*. Vallerant, Jacques (wie Anm. 53), S. 110. Gleichzeitig belegte Suzanne Chappaz mit konkreten Beispielen den Rücklauf über Zeitungen, Zeitschriften und Radio. Chappaz-Wirhner, Suzanne (wie Anm. 53), S. 9. Im Falle der touristisch stark frequentierten Gebiete (Berner Oberland) vollzog sich dieser Prozess teils schon im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert. Weiter zeigte Silke Götsch am Beispiel der Stapelholmer Volkskultur auf, wie städtische Verklärung der Landbevölkerung als Autostereotyp anfangs des 19. Jahrhunderts ins bauerliche Selbstverständnis Eingang gefunden und hier antiurbane Tendenzen hervorgerufen hatte. Götsch, Silke: Stapelholmer Volkskultur. Aufschlüsse aus historischen Quellen. Neumünster 1981, S. 168f. (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins Bd. 8).
- 87 Die Autorin bemerkt einschränkend, dass gruppenspezifische Kulturgüter nicht «automatisch symbolische Bedeutung bekommen» müssen und dass solche *Zeichensetzungen* auch ohne geschichtliche Rückgriffe und nicht nur in den erwähnten traditionellen Verhältnissen stattfinden können. Burckhardt-Seebass, Christine: Trachten als Embleme. Materialien zum Umgang mit Zeichen. In: ZfV 77/1981, S. 209-226, hier S. 211f.
- 88 Lindner, Rolf (wie Anm. 4), S. 204f.
- 89 Ders., S. 211f.
- 90 Bausinger, Hermann: Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Tübingen 1979², S. 121. Zitiert nach: Lindner, Rolf (wie Anm. 4), S. 214f.
- 91 Kaschuba, Wolfgang: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: ZfV 91/1995, S. 27-46, hier S. 42.
- 92 Wobei ich Folklore als Schauseite von «Volkskultur» verstehe, wie sie Eduard Strübin in der umgangssprachlichen Verwendung als «bestimmten Ausschnitt volkstümlicher Kultur, nämlich Volkslieder, Volksmusik, Volksstänze, Volksbräuche...» charakterisiert hat. Strübin, Eduard: «Folklore» und «folkloristisch» im allgemeinen Sprachgebrauch. In: SVk 60/1970, S. 68-73, hier S. 68f.
- 93 Scharfe, Martin: Ländliche Kultur, Provinzkultur. In: Becker, Siegfried; Bimmer, Andreas C.: (Hg.): Ländliche Kultur. Symposium für Ingeborg Weber-Kellermann. Göttingen 1989, S. 8-23, hier S. 20ff.
- 94 Köstlin, Konrad: Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. In: Ethnologia Europaea 24/1994, S. 5-20.
- 95 Bis heute stellen im Tal die Organisatoren verschiedenster Aktivitäten (Dorffeste, Tombolas für wohltätige Zwecke, Umzüge, sportliche Veranstaltungen etc.) fest, dass die Mitarbeit in kirchlichen Vereinen besser funktioniert als das Engagement in Gruppierungen ausserhalb des religiösen Bereichs. Joachim Stark bemerkt, dass «der Verfassungsstaat der Neuzeit die Unterscheidung von Sakralem und Profanem und die Suche nach dem Heil der Seele weitestgehend zur Privatsache des Individuums erklärt» hat. Der Autor glaubt «die Religion als Kristallisationskern ethnischen Bewusstseins» auf aussereuropäische fundamentalistische Staaten eingeschränkt, erwägt aber für hiesige Verhältnisse «das Religiöse wohl als anthropologische Konstante». Was als generelle Charakterisierung für die Gesellschaft der Gegenwart zutrifft, wäre anhand der weitgehend «traditionellen» religiösen Praxis im Untersuchungsgebiet und ihrem Stellenwert im identitären Gefüge zu widerlegen. Stark, Joachim: Heimat und territoriale Identität im Rahmen einer kritischen Theorie des Ethnischen. In: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 34/1991, S. 11-34, hier S. 14.
- 96 Maskenlaufen sei «die beste Sauna», lautet eine dieser Antworten. Seeberger, Marcus: Fastnacht im Lötschental In: Thalmann, Rolf (Hg.): Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch. Zürich/München 1981, S. 112-113. Ähnlich stellt Könenkamp bei Befragungen über die Einstellung zur Tracht fest: «Fragen nach Selbstverständlichkeiten lassen sich nicht ganz leicht beantworten. So war ein ziemlich hilfloses Schulterzucken die häufigste Primärreaktion auf die Frage nach den Gründen des Trachttragens. [...] In ihren Antworten auf meine Frage dominierte der Aspekt der Gewohnheit: 'Ist man gewöhnt' und 'trägt man schon immer'.» Könenkamp, Wolf-Direr: Kultureller Wandel und «lokale Identität» in einem oberfränkischen Dorf. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1985, S. 24-39, hier S. 27. Auch im Falle des Maskenlaufens handelte es sich lange eher um Selbstverständliches denn um Reflektiertes und bewusst Entschieden.
- 97 Wiegelmann, Günter; Zender, Matthias; Heilfurth, Gerhard (wie Anm. 31), S. 86.
- 98 «Bedeutend schwieriger - wenn überhaupt empirisch lösbar - ist aber die Erfassung der tief im subjektiv Unterbewussten eingelagerten 'Grundhaltungen', jene Haltungen oder Wert-Norm-Systeme, die über die Richtschnurfunktion für unmittelbares, konkretes Handeln hinausgehen.» Bimmer, Andreas C.: Besucher von Festen. Beiträge zur systematischen Erforschung. In: Köstlin, Konrad; Bausinger, Hermann (Hg.): Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel 1979, S. 81-90, hier S. 88. Freundl. Hinweis Peter Assion (!). Siehe im selben Band den Artikel und die Diskussion von Matter, Max: Zur Frage der regionalen Identität von Zuwanderern aus kleinen Gemeinden. S. 65-80.
- 99 Weiter beobachtet der Autor: «Die Freude gilt dem Gemeinschaftserlebnis, dem Stolz auf die aussergewöhnliche Leistung beim mehrstündigen Lauf, aber auch bei der Feier hinterher.» Schuhladen, Hans: Bayerische Perchtenbräuche im 20. Jahrhundert. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1985, S. 1-23, hier S. 3, S. 14.
- 100 Bausinger, Hermann: Hintergründe der Fastnacht. In: Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtsforschung. Tübingen 1980, S. 13-27, hier S. 20ff. (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 51).
- 101 Niederer, Arnold: Masken. In: Creux, René (Hg.): Volkskunst in der Schweiz. Paudex 1970, S. 281f.
- 102 Weiss, Richard (wie Anm. 52), S. 212.
- 103 Friedl, John: Kippel. A changing village in the alps. New York/Chicago/San Francisco 1974 (Case studies in cultural anthropology).
- 104 Vgl. die in Kapitel 4.1.3 aufgeführten Arbeiten des Autors über die Fastnacht in der Innerschweiz.
- 105 Hahne, Ulf: Das Regionstypische als Entwicklungschance? Zur Identifizierbarkeit und Vermarktung regionaler Produkte. In: Informationen zur Raumentwicklung 7-8/1987, S. 465-473.
- 106 Herrenknecht, Albert (wie Anm. 74), S. 43.
- 107 Schindler, Norbert (wie Anm. 63), S. 71f.
- 108 Bausinger, Hermann (wie Anm. 4), S. 214.
- 109 Greverus, Ina-Maria: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie. München 1978, S. 230f. (Notizen. Schriftenreihe des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt am Main, Bd. 26).
- 110 Scharfe charakterisiert die Bauernvolkskunde als eine «ideologische Verhärtung, die sich wohl letztlich der eigenen bürgerlichen Angst vor der technischen Zivilisation verdankt, ...» Scharfe, Martin: Technik und Volkskultur. In: König, Wolfgang; Landsch, Marlene (Hrsg.): Kultur und Technik. Zu ihrer Theorie und Praxis in der modernen Lebenswelt. Frankfurt a.M./Berlin etc. 1993, S. 43-69, hier S. 46.
- 111 Rüttemeyer, Leopold: Über einige archaische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen. In: SAVk 20/1916, S. 283-372 hier S. 287. Dieselbe Passage erschien nochmals in der «Ur-Ethnographie der Schweiz», Basel 1924, S. XXf.

- 112 Stauder, Hermann: Evolène au Val d'Hérens, Valais. Zürich o.J. [1915. Standort: Schweizerische Landesbibliothek, Bern].
- 113 Geer, Carl de: Aquarelles et croquis. Genf 1913, S.99.
- 114 Follonier, Pierre: Le costume d'Evolène. In: Cahiers valaisans de Folklore No 9/1929 [Pierre Follonier war Lehrer. Zwischen 1928 und 1939 erschienen über 30 Hefte dieser «revue mise sur pied par l'architecte siérois Conrad Curiger (1889-1979) et l'abbé saviésan Basile Luyet (1897-1974) pour stimuler la prise de conscience du patrimoine ethnographique». Morand, Marie Claude: l'oeuvre d'Albert Chavaz dans le paysage artistique romand. Sion/Martigny 1994, S.23.
- 115 Heierli, Julie: Die Volkstrachten von Bern, Freiburg und Wallis. Zürich 1928, S.132ff.
- 116 Laur, Ernst: Zum Geleit. In: Heimatleben. Zeitschrift der Schweizerischen Trachtenvereinigungen 14/1941, Heft 1, S.1. Witzig, Louise: Evolène. Ein Trachtental. In: Heimatleben 14/1941, S.2-25, hier S.25.
- 117 Anonym: Hélène. La Bergère d'Evolène. Martigny 1939, S.49.
- 118 Witzig, Louise (wie Anm. 116), hier S.4f.
- 119 Maistre, Antoine: Simples notes sur Evolène et son passé. Sierre 1971, S.195. Wer die Evolener Gruppe zur Teilnahme am internationalen Folklorefestival in Nizza (1957) und am *journée suisse* der Veltausstellung in Brüssel (1958) auswählte und ob weitere Schweizer Gruppen auftraten, ist nicht mehr zu eruieren.
- 120 Bausinger, Hermann: Volkskunde. Darmstadt 1972, S.200 (Das Wissen der Gegenwart).
- 121 Zu Pierre Vallette siehe Kap.4.3.1 und zur Publikation des Maîtres Francis Portier mit dem Text von Vallette s. Kap. 4.3.3.
- 122 Vallette, Pierre: Les instantanés de Pierre Vallette. Préface de Maurice Zermatten. Sion 1962, S.42, S.97.
- 123 Maistre, Antoine (wie Anm. 119).
- 124 Nouvelliste, 27.07.1970, S.15.
- 125 Die Dominanz der Frauentracht mag nicht zuletzt auf einer Schwäche der Männertracht beruhen. Damit ist nicht nur eine optische Unterlegenheit gemeint, sondern auch die Möglichkeit, dass die ortsspezifische Männertracht vielleicht im Verschwinden begriffen war, wie Follonier über die einstige Männerhose berichtet: «Les hauts-de-chausses étaient généralement portés à Evolène en 1850. En 1875 il n'y avait plus que trois vieillards qui n'y avaient pas renoncé. Le plus âgé était né en 1799.» Follonier, Pierre: Le costume d'Evolène. In: Cahiers valaisans de Folklore 9/1929, hier S.22. Freundl. Hinweis Thomas Antonietti, Sitten.
- 126 De Chastonay, Paul: Im Val d'Anniviers. Luzern 1939, S.48f.
- 127 Burckhardt-Seebass, Christine (wie Anm. 87), hier S.210.
- 128 Siehe die Sammlung von Drucksachen in der Kantonsbibliothek Sitten, Fonds «PN 707/15» und «707/15a».
- 129 «Nous avons tous les atouts pour réussir: un paysage merveilleux, des pistes de ski innombrables (on skie en été sur le Pigne d'Arolla), des traditions indéracinables, un des plus beaux costumes de Suisse, un sens inné de l'hospitalité.» In: Etude régionale: Commune d'Evolène, 1967. Service Romand de Vulgarisation, Lausanne; Station Cantonale des Conseils d'Exploitation Agricole, Sion; Institut d'Economie Rurale de l'E.P.F., Zurich. Lausanne 1969, S.18.
- 130 Petit historique du groupe folklorique «Arc-en-ciel» d'Evolène. Evolène 1969 [Anonym].
- 131 Crettaz, Bernard; Preiswerk, Yvonne: Le Pays où les vaches sont reines. Sierre/Genève 1990 (Itinéraires Amoudruz; Collection Mémoire vivante).
- 132 Jaquenod, Fernand: Patois d'Evolène. In: Romanica Helvetica 14/1939, S.93-104, hier S.93f.
- 133 Follonier-Quinodoz, Marie: Oléïna. Dictionnaire du Patois d'Evolène. Texte original revu et préparé pour la publication par Pierre Knecht. La Sage/Evolène 1989.
- 134 Knecht, Pierre: Vorwort zu: Follonier-Quinodoz, Marie (wie Anm. 133).
- 135 Zufferey, Alain-R.: Die Treue von Evolène. In: Brückenbauer 29.03.1989, S.14f.
- 136 Schüle, Rose-Claire: Sprachen und Mundarten. Die Begegnung römischer und alemannischer Eroberer. In: NZZ. 21.09.1992 (Beilage: Kantonsporträt Wallis).
- 137 «Diese ständige Anpassung an verschiedene Verkaufssituationen behelligt das Individuum in seiner Substanz.» Jeggle, Utz; Korff, Gottfried: Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kulturökonomie. In: ZfV 70/1974, S.39-57, hier S.43, S.47ff.
- 138 Crettaz, Bernard (wie Anm. 74), S.15, S.22, besonders S.101ff. Ähnlich sprach Niederer von den «bei vielen Menschen [...] feststellbaren Bemühungen, sich alter Stile zu bedienen oder sich in den Resten, Ruinen und Erinnerungen früherer Lebens- und Kulturformen einzurichten». Niederer, Arnold: Kulturtypen und ihre wechselseitigen Beziehungen. In: Baer, Gerhard; Centlivres, Pierre (Hg.): L'ethnologie dans le dialogue interculturel / Ethnologie im Dialog. Fribourg 1980, S.33-46, hier S.45 (5. Kolloquium der Schweiz. Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft).
- 139 Rolshoven, Johanna (wie Anm. 54), S.49.
- 140 «Wer von Identität spricht, meint in der Regel die Vorstellungen von sich selbst und, bis zu einem gewissen Grad, zwangsläufig auch von der Um-Welt. Diese Vorstellung ist ein Konstrukt aus einer Kombination verschiedener Eigenschaften, die teils gegeben sind, teils gewählt werden und die teils objektive Grössen, teils subjektive Wertungen sind. Identität wird aber nicht nur bezogen auf das eigene Sein, sondern auch im Vergleich mit anderen definiert. Im vergleichenden Sinn (im Gegensatz zum statuierenden) wird Identität dann als gegeben angenommen, wenn entweder die Kombinationen der Eigenschaften übereinstimmen oder wenn zwischen voneinander abweichenden Kombinationen ein bestimmtes, als besonders wichtig erachtetes Element übereinstimmt. Die zunächst auf statische Verhältnisse (Zustände) ausgerichtete Definition muss indessen dynamisiert werden.» Kreis, Georg: Die Frage der nationalen Identität. In: Handbuch der schweizerischen Volkskultur. 3 Bde., Zürich/Basel 1992, hier Bd.2, S.781-799, hier S.782.
- 141 Analog stellt Thomas Antonietti am Beispiel des Wiederaufbaus des in den 1930er Jahren abgebrannten Dorfes Blitzingen/VS fest: «...die neuen Funktions- und Bedeutungszuweisungen traditioneller Kulturelemente, wie sie unter dem Begriff des Folklorismus in die wissenschaftliche Diskussion eingeflossen sind, erklären sich nicht allein durch Vermittlung und Intervention von oben, sondern ebenso durch die Brauchbarkeit jener Elemente in ihrem neuen Umfeld.» Antonietti, Thomas: Das Dorf als Kulisse und Lebensraum: Bedeutungs- und Erscheinungswandel eines Ortsbildes. In: Images de la Suisse/Schauplatz Schweiz. Bern 1989/90, S.35-65, hier S.61 (Ethnologica Helvetica 13-14/1989-1990).

«Mais, plus profondément, la recherche des critères 'objectifs' de l'identité 'régionale' ou 'ethnique' ne doit pas faire oublier que, dans la pratique sociale, ces critères (par exemple la langue, le dialecte ou l'accent) sont l'objet de représentations mentales, c'est-à-dire d'actes de perception et d'appréciation, de connaissance et de reconnaissance, où les agents investissent leurs intérêts et leurs présupposés, et de représentations objectives, dans des choses (emblèmes, drapeaux, insignes, etc.) ou des actes, stratégies intéressées de manipulation symbolique qui visent à déterminer la représentation (mentale) que les autres peuvent se faire de ces propriétés et de leurs porteurs. Autrement dit, les traits que recensent les ethnologues ou les sociologues objectivistes, dès qu'ils sont perçus et appréciés comme ils le sont dans la pratique, fonctionnent comme des signes, des emblèmes ou des stigmates. Parce qu'il en est ainsi, et qu'il n'est pas de sujet social qui puisse l'ignorer pratiquement, les propriétés (objectivement) symboliques, s'agirait-il des plus négatives, peuvent être utilisées stratégiquement en fonction des intérêts matériels mais aussi symboliques de leur porteur.»

Pierre Bourdieu: L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de la région.
In: Actes de la recherche en sciences sociales 35/1980, S.63-72, hier S.65.

Fabrizierte Folklorelandschaften

Die Welt en miniature? Vom Untersuchungsgebiet zur Schlussfolgerung

Einiges Kopfzerbrechen bereiteten mir die Überlegungen, inwiefern die beiden Untersuchungsgebiete wirklich *Fallbeispiele* darstellen konnten, ob ein als exemplarisch veranschlagter Lauf der Dinge den Anspruch des Paradigmatischen einzulösen vermochte (mit welcher Begründung, betreffs welcher Themenbereiche, von welcher Reichweite). Nach den vorschnellen Pauschalurteilen vorangehender Forschergenerationen hat sich die deutschsprachige Volkskunde im Zuge ihrer Neuorientierung den mikroanalytischen Studien zugewandt; in Abgrenzung zu den spekulativen Generalisierungen garantierte die Mikroebene abgesicherte und detaillierte Einsichten. Aussenstehende indes erwarten immer noch all-gemeingültige Aussagen, die Aufwand und Ausgaben in unserem Wissenschaftszweig legitimieren. «Tatsächlich ist es gerade eine solche Aus- weitung unserer Untersuchungen auf umfassendere Zusammenhänge, wodurch ethnologische Interpretationen und ihre theoretischen Implikationen eine allgemeine Beachtung beanspruchen und unsere Bemühungen rechtfertigen können», resümiert Geertz eine Situation, die auch für die Volks- kunde gilt¹. Infolge dieses Erwartungsdruckes –

oder schlechternfalls einer Variante der Selbstüber- schätzung – enthalten die als lokale oder regio- nale Untersuchungen deklarierten Arbeiten de facto nicht selten Formulierungen von weitreichendem Gültigkeitsanspruch.

Gerade im Hinblick auf Bräuche – denn hier lassen sich mit verhältnismässig geringem Auf- wand an vielen Orten ähnliche Tendenzen er- kennen – ist die Versuchung zu Trendmeldungen, zu einer Art universeller Brauchmorphologie auf- grund äusserlicher Ähnlichkeiten gross. Auch Wissenschaftler rieten mir, Appenzell und seine Silvesterkläuse, die «Pschuuri» im Kanton Graubünden², Fastnachtsgestalten aus Österreich, Süddeutschland oder beispielsweise Sardinien³, aber auch Masken ausserhalb der Fastnacht miteinzubeziehen und gemeinsame Entwick- lungen zu verfolgen wie: Ästhetisierung oder (im Falle der Fastnacht häufiger) Dämonisierung, Reglementierung (oder Zivilisierung), Übergang zu vereinsmässiger Trägerschaft, überraschende Übereinstimmung von Figuren zwischen Sardi- nien, Rumänien und alpinen Gebieten⁴, ihr Stel- lenwert im Identitätsgefüge und so fort. Wahr- scheinlich würden damit nicht mehr als brauch- biographische Allgemeinplätze und phänomeno- logische Verwandtschaften erfasst; die Erarbei- tung der sozialen, historischen und wirtschaft- lichen Rahmenbedingungen sprengte den vor- liegenden Rahmen bei weitem. Eine komparati-

nologinnen und Ethnologen im Dilemma zwischen gewagter Verallgemeinerung (als zu hoch gegriffener Versuch einer allgemein gültigen oder sogar holistischen Sicht taxiert) und begrenzt gültigen Aussagen ihrer Mikroanalysen (als reduktionistisch oder kasuistisch bezeichnet und mit dem alten Vorwurf der *Andacht zum Unbedeutenden* verbunden). Den Diskussionen liegt nicht zuletzt der Gegensatz zwischen qualitativer und quantitativer Methode zugrunde. Während gemäss den Voten für die quantitative Methode die glatte Oberfläche des naturwissenschaftlichen Experimentes auch in der sozialen Wirklichkeit aufscheinen sollte, bezeichnen die Anhänger der qualitativen Forschung dies als Irrtum, indem ein «widerspruchsfreies Ganzes, ungetrübt von der Vielfalt der Details», als Garant für wissenschaftliche Güte gehalten werde⁵.

Aller Kritik zum Trotz versucht auch eine Volkskunde neuerer Prägung, immer noch ausgehend vom Unspektakulären, zu allgemeineren Einsichten zu gelangen. Ohne mich der Illusion hinzugeben, die beiden Fallbeispiele seien «typisch» und es liessen sich daraus überall und auf alles anwendbare Aussagen oder gar Gesetzmässigkeiten ableiten – ein Vorgehen, welches bei Geertz zurecht als «schierer Unsinn» taxiert worden ist⁶ – möchte ich zum Schluss nicht auf eine Ausweitung des Blicks verzichten. So sehr selbst europäische Vergleichsbeispiele infolge ihrer spezifischen Konditionierung schwer vergleichbar sind, wie auch in der Literatur (s.u.) betont wird, scheint mir ein vorsichtiges Herantasten an übergeordnete Fragen doch notwendig. Anstelle der im Fach bereits ausgiebig diskutierten Problematik des «Folklorismus» werde ich mich anderen, weniger berücksichtigten Themen zuwenden. Ich meine damit die Fragen im Umfeld der Symbolproduktion aus «Volkskultur», der Fabrikation von Folkorelandschaften und der Herausbildung von Selbst- und Fremdbildern, wie sie die in den beiden Walliser Talschaften untersuchte Entdeckung von spezifischen Kulturgütern und deren weitere Entwicklung vorführten. Dabei behandelten die Kapitel zum Tourismus (Reiseliteratur) und zur (staatlichen) Repräsentation bereits über die lokale/regionale Ebene hinaus Vorgänge, in denen Zeichenhaftes stell-

vertretend für eine Gruppe oder für einen (nationalen) Raum stand und z.B. eine kommerzielle und gesellschaftspolitische Instrumentalisierung erfuhr. Die Frage nach der Herausbildung und Dienstbarmachung klischeehafter Selbst- und Fremdzuschreibungen möchte ich abschliessend um die Frage nach dem Zusammenhang mit der menschlichen Territorialität erweitern (was ich als Anteil von Raum- und Ortsbezug im Identitätsgefüge und der Lokalisierung kultureller Spezifika als Orientierungsschema verstehe). Dabei sollte qualitatives Forschen über das induktive Vorgehen zum Regelhaften führen; solche Regelmässigkeiten in ihrer Abhängigkeit von einem «situativen, soziohistorischen Kontext» im folgenden herauszuschälen⁷, sprengt den Rahmen der Arbeit ebenso wie die erwähnten phänomenologischen Vergleiche; auch wurde im Verlauf der Arbeit bereits einschränkend bemerkt, dass z.B. Typisierungsprozesse nicht in jeder Region (oder zumindest nicht gleich intensiv) zustande kamen. Auch wenn das letzte Kapitel in der Art eines Ausblicks auf die genannten Themenfelder mehr Fragen aufwerfen als Antworten geben wird, wäre eine Auslassung unangebracht. Dass die Wirksamkeit typisierender Bilder selbst (oder gerade) im Zeitalter umfassendster Informationen – dazu herrscht in der Literatur Übereinstimmung – immer noch ungebrochen ist, stellen im folgenden einige allgemeine Beispiele und solche aus der Untersuchungsregion unter Beweis.

6.1 Stereotyp, Klischee, Emblem, Zeichen, Ritual und ihre Präsenz

Der emotionale Stellenwert symbolhafter Objektivationen hat entgegen aller Rationalität des modernen Alltags nicht abgenommen. Um nun die Gültigkeit von emblematisierten Gegenständen der «Heimat» in einer breiten Öffentlichkeit zu überprüfen, ist nichts besser geeignet als der plötzliche Wegfall eines festen Bestandteiles nationaler Symbolik wie z.B. der Luzerner Kapellbrücke durch einen Brand im August 1993. Die intensive nationale und internationale «Anteilnahme» in den Medien und der trotz des allgemeinen

Sparkurses sofortige Beschluss des luzerner Stadtrates zum Wiederaufbau – selbst der Bundesrat in Bern sicherte gleichentags (!) Finanzhilfe zu – zeugen von der Bedeutung eines Elementes des nationalen Symbolrepertoires⁸. Selbst im privaten Bereich kommen die auf den ersten Blick als irrelevant erscheinenden staatlichen Abzeichen (man vergleiche die allgemeine Zurückhaltung gegenüber den nationalen Festanlässen) heute noch zum Tragen. Im schweizerischen Laufental, das 1993 nach leidenschaftlich geführtem Abstimmungskampf vom Kanton Bern an den Kanton Baselland überging, hatte ein Pro-Baselibieter die Fahne neben seinem Haus mit einer Alarmanlage (!) gesichert – um sie, wie er mir bezeugte, vor den Nachbarn zu schützen, die der Bernerpartei angehörten. Ferner konnte ich wiederholt beobachten, wie z.B. Fahrzeughalter (auch Akademiker, die sich von den hier beschriebenen Erscheinungen oft nicht betroffen glauben) das Kennzeichen ihres alten Wohn- oder Heimatortes nur widerwillig und mit Wehmut gegen ein solches an ihrem neuen Domizilort eintauschten. Auch bezüglich der Alpen begegnete mir mehrfach Symbole und stereotype Vorstellungen auf verschiedenen Ebenen.

«Alpines» gilt laut verbreiteten Vorstellungen noch immer als unverwässertes Konzentrat des Ländlichen schlechthin; die Facetten des Klischees reichen vom Ort ursprünglicher Kultur bis zu naturnaher Lebensweise. In den Medien übergehen klischeehafte Berichte den strukturellen Wandel und die aktuelle Lage um so mehr, als die Gebiete vom Tourismus nur schwach oder saisonal vereinnahmt werden. Selbst eine Frankfurter Allgemeine Zeitung porträtiert, allem Anschein nach nicht ironisch, seitenfüllend einen Südtiroler Maskenschnitzer, der nachts wiederholt den Teufel gesehen hat und ihn bei Tag schnitzte – nicht ohne das ganze Heer wilder Theorien vom «Wallapauz» bis zu «germanischurzeitlichen Kriegergemeinschaften» auferstehen zu lassen⁹. Auch einzelne Sozial- und Geisteswissenschaftler wännen – wie in persönlichen Gesprächen festzustellen war – aufgrund flüchtiger (vor allem visueller) Eindrücke hinter der Kulisse wilder Bergwelt und wenig veränderter

Dorfbilder den anderen, den «alpinen Alltag», wobei es in entgleisenden Einzelfällen zu bizarrster Binnenexotik oder zur Instrumentalisierung «alpiner Kultur» als Protestkultur kommt¹⁰, die sie nie war¹¹. Wie auf der regionalen¹², bestimmen auch auf einer nationalen Ebene¹³ *Zuschreibungen* die Ansichten über sich und andere; ihre Konturen traten am Beispiel der beiden Untersuchungsgebiete deutlich hervor. Im Gegensatz zu diesen Vorstellungen hatte in Hérens und Lötschen der grundlegende wirtschaftliche und soziale Wandel der 1950er und 60er Jahre zum Einzug der als urban zu bezeichnenden Lebensweisen und Wertmassstäbe geführt: Der Bau von Fahrstrassen ermöglichte das Pendlerwesen der Berufstätigen sowie der höheren Schülerinnen und Schüler; die Mobilität verhalf zum Erstarken des Tourismus und zur täglichen Verfügbarkeit aller Konsumgüter; unter massivem Rückgang der weitreichenden Autarkie und der gemeinsam getragenen Verhaltensregeln fand im Zeitraum von zwei bis drei Jahrzehnten eine Homogenisierung der Gesellschaft statt. Ohne einen pejorativen oder kulturpessimistischen Eindruck zu erwecken, kann für alle Lebensbereiche von einer Nivellierung der regionalen Unterschiede gesprochen werden: Arbeit, Ernährung, Kleidung, Familiengrösse und -zusammenhalt, Sprache, Freizeitgewohnheiten haben den Prozess internationaler Uniformierung erfahren. Seit den 1970er Jahren glich sich der Alltag des Kindes im Bergdorf (Fernseh- und Videokonsum, Ausstattung mit Kleidung und Spielzeug, Ferien, Berufswünsche etc.) unverkennbar dem seiner städtischen Altersgenossen an. Seitens der Volkskunde thematisierten die späteren Arbeiten von Richard Weiss und insbesondere diejenigen seines Nachfolgers Arnold Niederer diesen Umbruch in alpinen Regionen.

Dennoch bestimmen z.B. trachtentragende Frauen und korbflechtende Männer oft das «Bild» des Bergdorfes. Die *Ansichten* über die Alpen sind bestimmt von festtäglichen Ausnahmesituationen, von reliktiert ausgeübtem Handwerk oder einer kargen Berglandwirtschaft, die oft von Pensionierten, die es sich infolge der allmonatlich ausbezahlten Rente leisten können, bestrit-

ten werden. Die Aussage eines Betroffenen aus der Innerschweiz lautet: «Wir sind das Indianerreservat der Schweiz und spielen die Rolle, in die man uns drängt, bestens. Insbesondere die Medien bestärken diese Sichtweise. Nur das Exotische an uns interessiert euch.»¹⁴ Dass die Klischees nicht bloss der medialen Verbreitung anzulasten sind, zeigten die Beispiele touristischer Werbung aus den untersuchten Talschaften, die lokale Charakteristik durch Versatzstücke der Folklore hervorhoben und sprachlich im Stil der Ur-Ethnographen anpriesen (Kap. 4.2). Aufgrund der regionalistischen Forderungen der letzten beiden Jahrzehnte und aufgrund unserer (Urlaubs)erfahrungen wissen wir, dass auch ausserhalb des Alpenraums (und auch ausserhalb des Tourismus) eher Vorurteile als sachliche Informationen die Ansichten über Menschen, Länder, Institutionen oder Waren bestimmen. Dabei wird die Vielfalt der erwähnten Gegenstände auf (oftmals optisch unterscheidbare) Äusserlichkeiten reduziert, auf Oberflächliches, das eigentlich beliebig austauschbar wäre¹⁵ – ein Vorgang, der an die von Rolf Lindner gemachten Beobachtungen zur Identitätsbildung erinnert (s. Kap. 5). Der erwähnten Vielfalt in der Erscheinung entspricht eine solche der Benennungen dieser Phänome, so dass der Versuch einer Klärung angezeigt erscheint.

Anstelle von Regionen oder Nationen, Vereinen oder multinationalen Konzernen, politischen Ideen oder industriellen Produkten stehen oft Signete, (stilisierte) Schriftzüge oder Redensarten (als sprichwortähnliche Aussagen, als nachgeahmte Dialekte), Baudenkmäler (Eiffelturm), Naturformationen (Matterhorn), Bräuche (oft von demonstrativem, rituellem Charakter) und Sitten (z.B. Sennen und Hirten), Körpermerkmale («Neger»), Musik (Dudelsack), Speisen (Spaghetti) oder die angeblichen Eigenschaften der Bevölkerung (Wiener Charme). Die Gegenstände der (Auto)definitionen berufen sich auf geschichtliche Dauer (als soziale und territoriale Kontinuität), können selbst negativer Natur sein¹⁶ oder, wie in Wirtschaft und Politik zu beobachten, als neue Setzungen eine rasche Rezeption erfahren. Die auf Gruppen, oder, vom Sozialen gelöst, auf

Örtlichkeiten oder Territorien verweisenden Erscheinungen sind von unterschiedlichster Reichweite, Intensität und Entwicklung (Neuformierung eines Dorfvereins mit lokaltypischen Darbietungen, Geschichtsbücher im Schulunterricht, Miniaturen des Schiefen Turms von Pisa). Die realen Erscheinungen werden einmal als Zeichen, als Embleme, bald als Symbole, bald als Stellvertreterobjekte, dann wieder als Typisches oder pars pro toto, als Klischees oder Logo gehandelt. Als gemeinsamer Nenner bietet sich das leicht von seiner Umgebung Abzugrenzende, leicht Einprägsame, Vereinfachende, ja oftmals Unrichtige und Wertende an. Die je nach Disziplin verschiedenen Wortbedeutungen (man denke an Begriffe wie «Symbol» oder «Mythos») führen in einen «s.v.v. Terminologie-Salat der Semiotik»¹⁷, in dem auch das facheigene Wörterbuch keine Orientierung bereithält: Das Wörterbuch der Volkskunde kennt Begriffe wie Klischee, Stereotyp, Vorurteil oder Zeichen ganz

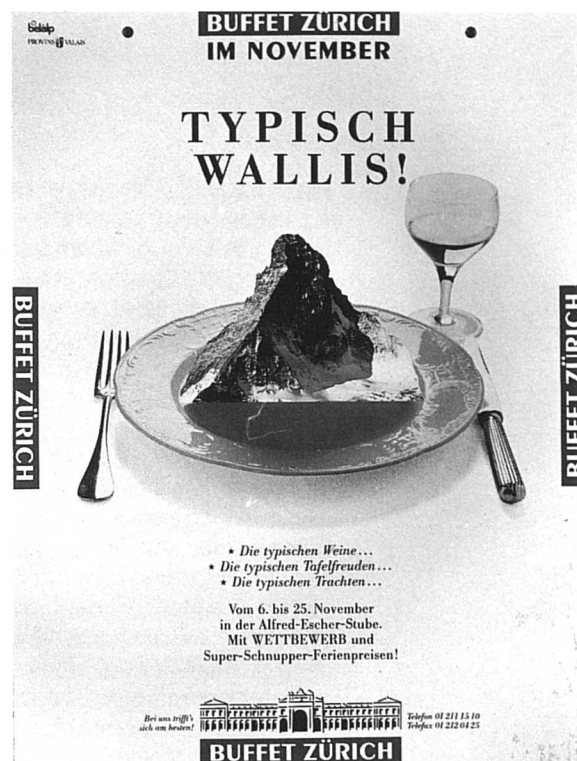


Abb. 119: Typisches als Stellvertretung der Region. Werbeplakat für das Bahnhofbuffet Zürich, 1990. Kantonales Museum für Geschichte und Ethnographie, Sitten.

einfach nicht¹⁸. Was ich im folgenden nur knapp skizzieren kann, wäre als klärender theoretischer Beitrag aus der Sicht unseres Faches und unter Einbezug der französischen Arbeiten Aufgabe einer eigenen, umfangreichen Studie.

Klischee, ursprünglich im Sinne von «Abklatsch» auf die Verwendung abgedroschener Sprachausdrücke eingeschränkt, meint heute ein vorgefasstes Urteil. Entgegen der umgangssprachlichen Verwendung des Begriffes müssten diese Urteile bzw. die durch Klischees bewirkten Vorgänge nicht zwangsläufig negativ sein. Ulrich Nussbeck bemerkt zu den von Klischees durchtränkten Titeln der Jugendliteratur (z.B. Karl May): «So erweitern sie den Horizont der kleinen und grossen Leser, indem sie durch die Präsentation von Vielfalt die Beschränktheit des eigenen Umfeldes aufzeigen, und sie verengen ihn zugleich durch Überzeichnung, Verfremdung oder Stereotypisierung.»¹⁹ Weiter brauchen Klischees auch nicht immer ernstgenommen zu werden (z.B. Ortsneckereien mit humoristisch-satirischem Einschlag), sondern können eine harmlose Variante des Vorurteils sein. Als *Vorurteile* werden die nicht hinterfragten, generalisierenden Meinungen, Erwartungen und Ansichten bezeichnet. Die raschen, wenn auch manchmal falschen Orientierungen sind trotz (oder gerade wegen) der Menge sachlicher Informationen so hartnäckig, dass «Vorurteile zu den gegenüber dem so viel zitierten 'kulturellen Wandel' resistentesten 'Traditionsgütern' gehören»²⁰. Ihr diskriminierender Charakter wird vor allem dann wirksam, wenn anhand äusserer, oberflächlicher Merkmale (Musik, Kleidung, Sprache, Arbeit, Hautfarbe, Speisen usw.) z.B. ethnischen oder sozialen Gruppen pejorative Charakteristika zugeschrieben werden (Rockmusik ist des Teufels, Südländer sind faul, Bauarbeiter sprechen vulgär, Neger sind...). Positive Vorurteile bilden eher die Ausnahme (Schweizer sind sauber, Deutsche sind fleissig), treten auch als Autostereotype auf (Wir Österreicher sind...) und bewegen sich heute oft an der Grenze zur (Selbst)ironie. Auch *Stereotypen* fallen durch ihr hartnäckiges Überleben auf und kommen durch ähnliche Mechanismen wie Vorurteile zustande. Sie werden in der volkswissenschaftlichen Literatur auch synonym zu «Vorurteil» ver-

wendet, wo es um ihre harmlosere Variante als «unkritische Verallgemeinerungen» geht und Stereotyp der «wissenschaftliche Begriff für eine unwissenschaftliche Einstellung» ist²¹. Wo Vorurteile zur rassistischen Hetze ausarten, wo sie «zur Bewältigung von Lebensaufgaben auf Kosten anderer» dienen²², werden sie meist als Stereotypen bezeichnet.

Als *Zeichen* weisen etwa Trachten «sichtbar und in verstehbarer Form auf bestimmte soziale Einheiten [...] ähnlich wie z.B. Fahnen, Hymnen, graphische Signete», wobei die «immateriellen Bedeutungen» als das «Zeichenhafte im engeren Sinn» verstanden werden können²³. Eher auf die materielle Welt eingeschränkt ist das *Logotype*, dessen Kürzel «Logo» den Namenszug oder das Abzeichen eines Konzerns oder seiner Produkte meint. Als repräsentatives Moment ist es vergleichbar mit dem *Emblem*, das beispielsweise als staatliches Wappen auf Fahnen und amtlichen Dokumenten aufscheint. Ohne den ursprünglichen Zusammenhang zur Allegorie wird heute von emblematisierten Gütern gesprochen; durch ihren Gebrauch stehen diese – auch ausserhalb der offiziellen Sphäre – stellvertretend für eine Region, eine Gruppe, eine Nation oder eine bestimmte Kultur (die Coladose, die Lederhose). Hier können die «visuellen Zeichen verbale Semantik substituieren»²⁴; emblematisierte Objekte (wie Masken, Trachten u.a.m.) verkörpern die Werte des Althergebrachten, des Bodenständigen und anderes mehr – auch wenn Kontinuität und weitere Zuschreibungen an diese Kulturgüter wissenschaftlich gesehen reine Fiktion und Bedeutendes und Bedeutetes damit Konstrukte sind. Für die eben angesprochene Herausbildung überregionalen Brauchtums durch die Selektion lokaler Bräuche verwendet Arnold Niederer den Begriff des Emblems und bemerkt, dass «ursprünglich lokale volkstümliche Brauchelemente zu überregionalen Emblemen werden. Auf diese Weise ist zum Beispiel die Appenzeller Streichmusik mit ihren Musikanten im Sennenkostüm und dem entsprechenden sennischen Gehabe zum quasi offiziellen Emblem des ganzen Kantons geworden.»²⁵

Am schwierigsten ist der Begriff des *Symbols* zu fassen. Als Sinnbild ist das Symbol «sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Realität» und wird als Schnittstelle charakterisiert: «Im Äusseren offenbart es das Innere, im Körperlichen das Geistige, im Sichtbaren das Unsichtbare.»²⁶ Hier ergänzt das Wörterbuch der Volkskunde, dass auch Handlungen, Worte und Gegenstände Symbole sein können. Diese wiesen mit dem Bedeuteten eine äussere Ähnlichkeit auf (das christliche Kreuz) oder auch nicht (die Flagge als Symbol eines Staates)²⁷ – womit Symbol und Emblem dasselbe wären; eine Auffassung, der Christine Burckhardt-Seebass widerspricht. Sie schränkt den Gebrauch des Emblembegriffs auf neu gesetzte Zeichen ein, die gewachsene Geschichte ersetzen sollen²⁸, während Symbole unter Begleitung des Wir-Gefühls die Identifikation der Bezugsgruppen ermöglichten und «Teil des Konzeptes 'Heimat'» seien²⁹. Ulrich Nussbeck weist auf die Nähe des Symbols zum Stereotyp hin: Symbole wie z.B. die Schweizer Armbrust seien «eindeutige, d.h. unverwechselbare Stereotypen, die sich auf ein Symbol reduziert haben. Mit zunehmender Differenzierung des Völkerbildes verliert sich der Charakter des Stereotyps, mit abnehmender Differenzierung gerinnt es zum Symbol.»³⁰ Geertz verwendet den Symbolbegriff «für alle Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die 'Bedeutung' des Symbols ist»; weiter präzisiert Geertz Symbole oder «zumindest symbolische Elemente» als «fassbare Formen von Vorstellungen [...], aus der Erfahrung abgeleitete, in wahrnehmbare Formen geronnene Abstraktionen, konkrete Verkörperungen von Ideen, Verhaltensweisen, Meinungen, Sehnsüchten und Glaubensanschauungen».³¹ Eine letzte Gruppe, die ich zunächst als *Wahrzeichen* benenne, besteht aus markanten Baudenkmälern oder landschaftlichen Merkwürdigkeiten. Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber rasch, dass diese je nach Zusammenhang bald als Embleme, bald als Symbole auftreten (das Kolosseum für Italien, aber auch für die römische Kultur, das Matterhorn für «Natur», für die Schweiz, in der Werbung auch für «Si-

cherheit»). Das letzte Beispiel zeigt auch, dass derselbe Gegenstand in einem veränderten Kontext auch ein harmloses Klischee sein kann: Das Matterhorn als Stellvertreter für die schöne Schweiz, die aus Bergen, Käse und Schokolade besteht – was Georg Kreis, ausgehend vom Klischeecharakter dieser Bilder, zu den oben zitierten Gedanken anregte. Zum Ritual schliesslich bleibt anzumerken, dass Embleme, Zeichen oder Symbole oft in den als «rituell» bezeichneten Handlungen aufscheinen³² bzw. vorgeführt werden (z.B. staatsrepräsentative Momente), womit volkskundliche Autorinnen und Autoren «den Begriff des Rituals seiner numinosen Substanz entkleiden und ihn rein funktional fassen», wie Christine Burckhardt-Seebass bemerkt³³.

Die generelle Frage nach der Kreierung von typisierten Objektivationen und den Ursachen ihrer Verwendung ist in der volkskundlichen Literatur nicht oft behandelt worden. Zur *Entstehung* von Stereotypen sprach Johannes Moser am Beispiel der Vorurteile gegen Arbeitslose drei mögliche Ebenen an: Eine lerntheoretische (Vermittlung der Stereotypen in den Sozialisationsphasen), eine kognitive («Vereinfachung und Kategorisierung der Information als Folge der begrenzten Informationskapazität des Menschen») und eine konflikttheoretische (Interessenkonflikte, z.B. Konkurrenz um Ressourcen); dabei dienten die Stereotypen der Herstellung des *common sense*³⁴. Mit der letztgenannten Entstehungsebene nannte Moser auch schon das Motiv, das Kaschuba als Grund der kulturalistischen Strategien ethnischer Konstruktionen entlarvte: die Machtinteressen der Eliten und die Verteilungskämpfe um Ressourcen³⁵. Diese Sichtweise auf stereotypes Denken und Verhalten als verbale oder materialisierte Fremd- wie Selbstzuschreibung (z.B. Vorurteile oder überbetonte Vorzeigekultur) ist innerhalb des Fachs neu. Bisher war festgestellt worden, dass Typisiertes entgegen bzw. infolge der Zunahme an Informationen stärker ausgeprägt wurde als in den Epochen zuvor, was mit der Vereinfachung der nicht mehr überschaubaren Menge an Informationen, mit der Reduktion von Komplexität erklärt wurde.

Nicht zuletzt unter dem Eindruck einer informations- und warenübersättigten Moderne führte Bausinger als Beispiel des Typisierenden die Werbung an, die «über das Stereotyp die Ware leichter identifizierbar» macht, indem sie mittels Vereinfachung die Orientierung erleichtert – eine Deutung, die auch in der Klischeeforschung anzutreffen ist³⁶. Ebenso dürften auch die klischeehaften Kulturelemente, wovon unten die Rede sein wird, einer räumlich operationalisierten Orientierung entsprechen oder die Unsicherheiten einer transitorisch empfundenen Zeit kompensieren: «Die Regionalisierung von Kultur», sagt Köstlin dazu, «ist der Versuch, angesichts der Unübersichtlichkeiten der Moderne, durch die Reduktion auf Handhabbarkeit und Überschaubarkeit, die Komplexität auf ein erträgliches Mass zu bringen.»³⁷ Weiter spricht Köstlin auch die Instrumentalisierung der klischeehaften, referentiellen Objektivationen an, zumal diese das Konstrukt der Region oder der Nation mit einem kulturellen Inhalt versehen und dadurch legitimieren. Was in der Anfangsphase noch unter dem Vorzeichen der Zufalls entdeckt wurde, wurde über die baldige touristische Indienstnahme hinaus mit einer gesellschaftspolitischen Intention zur Kaschierung sozioökonomischen Gefälles und realpolitischer Machtinteressen herangezogen. Dass die Definitionsmöglichkeit eng mit der Frage der ökonomischen und der politischen Macht verbunden ist, hat Bourdieu betont³⁸ – was mitten in die Regionalismuskussion hineinführt, auf die bereits Johanna Rolshoven am bezeichnenden Beispiel eines emblematisierten Kulturelementes intensiv einging (s.u.).

Zurück zu den Klischees und Stereotypen: Es bleibt anzumerken, dass es sich um umgangssprachlich stark pejorativ besetzte Begriffe, im Deutschen beinahe um Schimpfworte (wohl nicht zufällig mit «Tourist» und «touristisch» vergleichbar) handelt. Als positiver Aspekt ist allerdings einzuwenden, dass sie eine «rasche Orientierungs- und Ordnungshilfe»³⁹ erlauben; gerade dank ihrer (mitunter für beide Seiten) praktischen Anwendung bürgern sie sich rasch ein. Selbst wenn die Betroffenen die exogene Wahrnehmung nicht goutieren, können die «innen» wie

«aussen» wirksamen Bilder oder Gegenbilder zu einer Identifikation mit den Vorurteilen beitragen: In der schwäbisch-alemannischen Fastnacht wurden negative Pauschalvorstellungen über ganze Gemeinden von den Betroffenen aufgegriffen und aus dem negativen Klischee eine ortstypische Fastnachtsfigur geschaffen. Die vereinfachenden Perzeptions- und Repräsentationsmuster werden inzwischen durch eine ganze Reihe von Multiplikatoren vermittelt (Literatur, Film, Ferienfotografie, Reiseführer, Ansichtskarten, Laientheater, Heimatlieder usw.). Das wissenschaftliche Interesse liegt nun nicht im Urteil darüber, ob die projizierten Bilder der Realität entsprechen oder nicht – natürlich sind sie bei näherem Hinsehen selten vertretbar, halten sich aber dessen ungeachtet über Generationen. Es geht vielmehr um die Entstehung der Einzelansichten und ihr Ineinanderfliessen zu einem Gesamtbild, dessen Ausstrahlungskraft die Vorstellungen von einer Region oder einer Gruppe determiniert.

Das Resultat unserer Kategorisierungs- und Erklärungsbemühungen ist ernüchternd; der in der Wissenschaft widersprüchliche Sprachgebrauch bewirkt, dass eine Klärung der Begriffe zu einem grösseren Unterfangen ausufern würde. Ohne die Verstrickungen lösen zu können, versuche ich, die aus den Beispielen resultierenden Fragen anzugehen: Entsprechen die Klischees, ihre soziale oder spatiale Zuordnung einem generellen Orientierungsbedürfnis? Wie vollziehen sich an Klischees, an gruppen- oder ortsbezogenen Zuschreibungen – so falsch diese sein mögen – endogene oder exogene Identifikationen? Wie kommt es zur Herausbildung eigentlicher Folklorelandschaften, zum Vorgang von Symbolproduktionen? Und welchen Beitrag leistete das Fach Volkskunde dazu und seit wann reflektiert es seine Rolle in diesem Prozess?

6.2 Volkskunde und Volksspezifisches

Die volkskundlichen Atlanten inventarisierten eine Vielzahl von Objektivationen aus der (damals noch so unterteilten) materiellen und geistigen Volkskultur und halten uns die Vielfalt der an

der Oberfläche von Alltag und Fest unschwer erfragten Arbeiten, «Bräuche», Kleidungs- oder Nahrungsgewohnheiten, letzten Endes Handlungs- und Denkmuster vor Augen. Die Kartenbilder sind gleichzeitig auch Abbild der vom Fach teilweise mitfabrizierten Sakral- oder Trachtenlandschaften und anderer «kanonisierter» Landstriche mehr. Der Einfluss der volkskundlichen Kartographie auf diese Prozesse selbst dürfte jedoch als gering veranschlagt werden, da die Atlasequipen zu einem relativ späten Zeitpunkt (Zwischenkriegsjahre und später) aktiv waren und ihre Resultate über den wissenschaftlichen Kreis hinaus kaum Konsequenzen hatten.

Auch waren einzelne Erscheinungen längst vor den Aufnahmeverfahren der Atlanten in den Status des Allgemeinwissens aufgestiegen. Konrad Köstlin weist auf die geschichtlichen Etappen dieses Vorgangs hin: Als «Ansätze der Regionalisierung von Kultur seit dem Humanismus» nennt er die Arbeiten von Werner Rolevinck, Konrad Celtis, Felix Fabri und weiteren Autoren, die zur Perzeption von Kultur als *regionaler Typik* beitrugen und damit ein Bewusstsein für «Region» (bzw. für «Stämme» und «Stammescharakter»⁴⁰) weckten. Andererseits betont Köstlin die Blüte der Territorialstaaten, deren Verrechtlichung (in sozialkonservierender Absicht) im 17. und 18. Jahrhundert zu jenen regionalen Besonderheiten führte, die die Volkskunde später als Vielfalt der Volkskultur registrierte⁴¹. Hans Trümper hingegen untersuchte in einer geistesgeschichtlichen Perspektive «die Entdeckung des Volkes» durch die Schweizer Gelehrten des 18. Jahrhunderts: Die eine ländliche, insbesondere alpine Bevölkerung betreffenden Zuschreibungen und die ersten Äusserungen zu einem «National-Charakter» lieferten eine der Grundlagen für die regionale und nationale Stereotypisierung im 19. Jahrhundert (auf die der Autor jedoch nicht abzielte)⁴². Auf die Rolle der Gründerväter der Volkskunde (Herder, Grimm und Riehl) und die Fortsetzung der «völkischen» Konzepte des 18. Jahrhunderts im Rahmen der Nationalstaatenbildung wies nochmals Köstlin hin⁴³ und kam zum Schluss, dass die Volkskunde diese Prozesse weniger mitbedingte, als vielmehr selbst ein Produkt davon war:

Geographisch-Ethnographische Gesellschaft

II. Winter-Sitzung, Mittwoch 11. Dez. 1918
abends 8 Uhr, in der „Schmidstube“.

VORTRAG
von Herrn **Prof. Dr. Rütimeyer**, Basel:

„Ueber die Ur-Ethnographie der Schweiz und deren prähistorisch-ethnograph. Parallelen“.
(mit Lichtbildern).

Die Mitglieder sind berechtigt, **zwei** Gäste einzuführen. Mitgliederkarte und Einladung gelten als Ausweise.

Abb. 120: Der Einfluss der Fachvolkskunde auf die Bildung von Folklorelandschaften ist im Falle der Lötschentaler Masken als gross einzuschätzen; bereits die erste Generation der Maskenforscher popularisierte das Thema in Vorträgen, Zeitungen und Zeitschriften.

«Wenn man davon ausgeht, dass unser Fach seinen wirksamen Drall erst im 19. Jahrhundert bekommen hat – man sollte dies tun –, dann basiert auch dieses Fach auf der kulturellen Variation, der kulturellen Vielfalt, die durch die Verschiedenheit der Stämme erklärt wurde. Regionalisierte Kultur mithin war gegeben.»⁴⁴

Das Fach gehört, wie Köstlin an anderer Stelle bemerkt, für die jüngere Vergangenheit zu den *intellektuellen Agenturen* von *symbolischen Sichtweisen*, wobei er die volkskundliche Kartographie als Beitrag zur Legitimierung nationalstaatlicher Expansionsgelüste anführt⁴⁵. Doch schenken auch die populären wie wissenschaftlichen Arbeiten der (Bauern)Volkskunde den ortsgebundenen Besonderheiten einiges Augenmerk und förderten deren Wertschätzung – ein unfreiwillig mitgetragener und von den Sammlern des «Volks gutes» oft nicht bemerkter Vorgang, der sein Menetekel im sogenannten Rücklauf⁴⁶ fand. Der kulturellen Taufe des Raumes aber standen, wie oben ausführlich dargelegt, in erster Linie Reiseliteratur, Volkskalender, wissenschaftlich verstandene Periodica und populäre Zeitschriften Pate; über die auflagenstarken Multiplikatoren hinaus waren die Vorgänge unmittelbar am Ort entscheidend: In zahlreichen Fällen lernten lokale Gruppen die von Malern oder Photo-

graphen gelobten, von (Hobby)volkskundlerInnen hervorgehobenen oder von berühmten Kurgästen beachteten Handlungen oder Gegenstände (und damit Wertkategorien) selbst schätzen, lernten sich so zu sehen und sich so darzustellen. Soweit ich sehe, spielte sich das Gros der hierbei relevanten Prozesse in der Schweiz erst im 19. Jahrhundert ab.

Der fachvolkskundliche Einfluss auf diese Vorgänge der *Typisierung* oder *Folklorisierung* soll nicht überschätzt werden – das Beispiel der Lötschentaler Masken, deren Werdegang ohne das intensive und wiederholte Interesse der Wissenschaft wohl nicht so erfolgreich verlaufen wäre, stellt kaum die Regel dar. Bis vor kurzer Zeit hatte die Volkskunde die hier zur Diskussion stehende Art «kulturräumlicher» Vorgänge auch kaum hinterfragt. Das Mitwirken im Prozess der Herausbildung lokal- und regionalspezifischer Kennzeichen (und deren Indienstnahme) war selten Gegenstand selbstreflexiver Überlegungen. Fragen der Symbolproduktion, der Entstehung von Folklorelandschaften, der Emblematisierung von Kultur und der Verortung ihrer Träger tauchten im Diskurs nicht auf. Im Rahmen einer Neuorientierung des Fachs, besonders in der Folklorismus- und der Identitätsdiskussion der 1960er und 1970er Jahre gehören die Aufsätze von Konrad Köstlin, Utz Jeggle und Gottfried Korff und die Ausführungen Hermann Bausingers (zur Genese des Stammescharakters) zu den frühen und zugleich wenigen Reflexionen, die auch den hier angesprochenen Problemen gelten⁴⁷.

Einige weitere Autoren – meine Recherchen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit – berührten die hier angesprochenen Vorgänge, wobei die an disparaten Stellen verstreuten Passagen sich meist auf der Faktenebene bewegten. Als Robert Wildhaber, damaliger Leiter des Schweizerischen Museums für Volkskunde, Mitte der 1960er Jahre Objekte zu einer Ausstellung über «Schweizerische Volkskunst»⁴⁸ zusammengestellt hatte, war er sich der Problematik der «Volkskunst» wie des Begriffs «schweizerisch» klar. Wildhaber stellte sich die Frage, «ob es Objekte gibt, welche nur in der Schweiz vorkommen, welche also als typisch schweizerische

angesprochen werden dürfen».⁴⁹ Er wies darauf hin, dass als «schweizerisch» Empfundenes, wie Appenzeller Stickereien oder Berner Töpferei, auch andernorts in etwa derselben Art existierte. «Die Masken – insbesondere die Holzmasken – finden sich selbstverständlich auch in anderen Ländern, aber in der Schweiz kommen sie doch so auffällig und ausgeprägt häufig vor, dass [wir] sie mit einem gewissen Recht als schweizerische Eigenheit bezeichnen dürfen»⁵⁰. Einmaligkeit, und damit die typisch schweizerische Eigenheit, gestand Wildhaber im folgenden der Senntumsmalerei des Appenzeller- und des Greyerzerlandes zu. Als regionale Besonderheiten sah er z.B. die Rockenbriefe Graubündens oder die Tavetscher stialas de latg. Dass man gewisse Objekte unabhängig von ihren Verbindungen zum Ausland eben doch als eigene empfinde, könne

«an der suchenden, tastenden Schwerfälligkeit der Gestaltung liegen, es mag in der Sparsamkeit des Schmuckes begründet sein, welche dafür die reine Zweckmässigkeit einer Form – und damit vielleicht auch ihre ruhige ästhetische Wirkung – um so stärker zur Geltung bringt. Für uns sind diese Zeugnisse einer eigenwilligen Unbeholfenheit und eines starken Bedürfnisses nach ein bisschen Schönheit der Ausdruck unserer Heimat.»⁵¹

Den Werdegang solcher Objekte zu Emblemen einer Region oder einer Nation und die damit verbundenen Funktionen aber thematisierte Wildhaber nicht. Das «Schweizerische» versuchte er, so zumindest im Falle der «Volkskunst», über Kriterien der (handwerklichen) Gestaltung und der Ästhetik zu definieren.

In einer 1970 gezeigten Ausstellung griff Theo Gantner die Fragen seines Vorgängers am Beispiel des Umzugswesens auf⁵². Erst 20 Jahre später führte eine Ausstellung des Schweizerischen Museums für Volkskunde unter dem Titel «Typisch? Objekte als regionale und nationale Zeichen» vor, welche Gegenstände in den Rang eines Identifikationsmerkmals aufsteigen können: Es sind, wie Katharina Eder Matt ausführt, z.B. als Volkskunst subsummierte Objekte (Holzschnitzerei, Keramik), Landschaften (Matterhorn, Grand

Canyon), auffällige Regionalarchitektur (Windmühlen) oder monumentale Bauwerke (der Schiefe Turm von Pisa), Arbeitsvorgänge, Feste, Kleidung oder Nahrung der jeweiligen Bevölkerung (Zigeunermusik, Holzpantoffeln, Raclette), Episoden aus der Geschichte (oder davon, was man zur nationalen Geschichte geklittert hat – z.B. die Armbrust als Abzeichen für Schweizerisches)⁵³. Der Präsentation einzelner Beispiele ging die Hinterfragung der *Objekte als Zeichen* durch Theo Gantner voraus, die den Prozess der Typisierung als Beitrag zur Herausbildung einer regionalen oder nationalen Identität durch alltägliche Objekte (anstelle der staatlich verordneten Feiern oder Embleme) darstellte. Der Indienstnahme des «Typischen» bzw. der «Volkskunst» als Integrations-element auf nationaler Ebene (z.B. in der bereits erwähnten Ausstellung über «Schweizer Volkskunst», 1941) wird dabei ebenso Rechnung getragen wie der touristischen Nachfrage, den wirtschaftlichen Interessen am Ort oder den nostalgischen Stimmungslagen als Gründen für den Erfolg alles Echten bzw. echt Erscheinenden.

In der Romandie fragte Flavio Baumann in seiner 1989/1990 durchgeführten Untersuchung über das Schwingen als schweizerischen Nationalsport nach der «histoire des manifestations folkloriques régionales devenues l'emblème des traditions helvétiques» und stellte fest:

«A travers une politique culturelle concertée, nous reconnaissons l'existence d'une stratégie du pouvoir pour rassembler les citoyens autour de valeurs emblématiques et symboles visant à créer le sentiment national. Au nom de la nation et au nom du peuple, on a défini une culture populaire et les supports de sa tradition.»⁵⁴

Diesen Vorgang untersuchte der ebenfalls am Genfer Musée d'Ethnographie tätige Bernard Crettaz am Beispiel der Alpen (vor allem des Wallis), nicht ohne dabei die touristische Entwicklung und die politischen Implikationen in Rechnung zu stellen; den Prozess der Herausbildung einer «alpinen Kultur» deutete er nach dem Modell der *bricolage* (Lévy-Strauss) als Neukomposition funktionsloser Reste im Rahmen des Kontaktes einer urbanen Elite mit einer alpinen Bevölkerung⁵⁵.

Für Deutschland beispielsweise hat Heinz Schmitt den Werdegang des Gutacher Bollenhutes nachgezeichnet und auf die kommerzielle und repräsentative Funktion eines Trachtenstückes verwiesen, das inzwischen zu einem Emblem für ein ganzes Bundesland aufgestiegen ist⁵⁶. Weitere Publikationen begegneten der Fragestellung vor einem theoretischen Hintergrund. In der Innovationsforschung der 1970er Jahre wurden etwa *Sonderformen bauerlicher Kulturlandschaften als kleinräumliche Differenzierungen* bezeichnet, die aus Kulturkontakten oder -konflikten (nicht aus Isolierung!) resultieren und in den Regionalismus oder Folklorismus führen konnten⁵⁷. Gleichzeitig machte Konrad Köstlin am Beispiel der deutschen «Fastnachtslandschaften» darauf aufmerksam, dass es bei der Betonung der jeweils *eigenen* Fastnacht letztlich um die Herausbildung von Regionaltypischem gehe, dem im Identitätsgefüge eine besondere Rolle zufalle⁵⁸. Wiederum an einem konkreten Beispiel (Elzacher «Schuddige») verfolgte Peter Assion später die «Stilisierung der Fastnacht zum Charaktermerkmal der Bevölkerung» und «den exzessiven Umgang mit Fastnachtssymbolen über den zeitlichen Rahmen der Fastnacht hinaus».⁵⁹ Fastnachtmasken wurden hier nicht nur «zum unverwechselbaren Signum der Stadt», sondern repräsentierten auch in diesem Falle bereits das Bundesland: 1980 wurde dem Bundespräsidenten anlässlich seines Besuches von der Landesregierung in Stuttgart eine Elzacher Maske überreicht. Am Beispiel der *Stapelholmer Volkskultur* beobachtete Silke Götsch, wie in einer Landschaft als Reaktion auf einen Bedeutungsverlust (Einbusse einer gewissen verwaltungsmässigen und wirtschaftlichen Selbständigkeit) Formen der Selbstdarstellung eine Kompensation darstellen können. Dabei greife die «an einer selektiven Übernahme von Vergangenheit orientierte Selbstbeschreibung» in den Momenten öffentlicher Selbstdarstellung auf Einzelelemente der Volkskultur zurück, die in ihrer Folklorisierung und Typisierung zu Autostereotypen führen und zur Bildung einer regionalen Identität beitragen⁶⁰. Ausschliesslich diesem Themenkreis gewidmete Arbeiten wie die

Festschrift Georg Schroubek⁶¹ (mit einem Aufsatz Hermann Bausingers zu den Stereotypen) blieben bis in die jüngste Zeit eine Ausnahme.

Zur Forschungsgeschichte des weiten Bereiches von (Auto)stereotypen, Symbolen, Zeichen und Emblemen ist eine Einschätzung von Arnold Niederer anzuführen, der für die vorangehenden Jahrzehnte einerseits ein wachsendes Interesse, andererseits die Beschränkung auf funktionale Sichtweisen hervorhebt:

«Im Gefolge des französischen Strukturalismus zeichnet sich in volkskundlichen Forschungen ein vermehrtes Interesse für die Zeichenhaftigkeit selbst der alltäglichen Objekte ab. Die Bedeutung des Zeichen- und Symbolbegriffes für die Volkskunde war schon 1937 durch Petr Bogatyrev in seinem Werk 'The function of folk costume in Moravian Slovakia' dargelegt worden. Häuser, Kleider, Geräte, Speisen, Körperhaltungen, Distanzverhalten usw. haben ausser ihren manifesten praktischen Funktionen auch Zeichen- und Symbolfunktionen, welchen Wertvorstellungen zugrunde liegen, die eine hierarchische Ordnung bilden. Bei allem Interesse, das einige Volkskundler der Zeichenhaftigkeit (der 'Sprache') der Dinge widmen, stehen doch allgemein die geschichtliche und die gesellschaftliche Entwicklung der Objekte und Verhaltensweisen im Vordergrund, die nicht nur wegen ihrer Zeichenhaftigkeit, sondern wegen ihrer praktischen, vitalen Funktionen forschungswürdig sind.»⁶²

Niederers Hinweis auf (den übrigens lange nicht rezipierten) Petr Bogatyrev gibt auch Gelegenheit, an die zeitgleich entstandene Studie von Mathilde Hain zu den Trachten in Mardorf zu erinnern⁶³, die die «Tracht als differenziertes Zeichenensemble, [...] als Teil des Kommunikationssystems und Mittel der sozialen Kontrolle unter den Mitgliedern»⁶⁴ untersuchte. Auch wenn die in ihren Voten soziologisch orientierte Schwietering-Schule de facto eine bäuerliche Gemeinschaft fokussierte, wie auch die Arbeit von Hain zeigt, konnte die Autorin «das komplizierte Wirkgefüge zwischen Kulturgut und Gemeinschaft» analysieren⁶⁵. Eine strukturalistisch orientierte Verfahrensweise fasste nach dem Krieg

nur vereinzelt Fuss, etwa in den Arbeiten von Ingeborg Weber-Kellermann, die noch 1985 feststellte, dass

«die von der Sprachwissenschaft her entwickelte Methode der Strukturalistischen Anthropologie (Lévy-Strauss; Bogatyrev, Pop) nur geringen Einfluss auf die bundesdeutsche Volkskunde/Ethnologie genommen [hat], obgleich das strukturalistische Interpretationsverfahren für die Ordnung und Deutung volkskundlicher Stoffmengen sehr nützlich und systembildend ist».⁶⁶

Doch haben solche Ansätze inzwischen selbst in «Lehrbüchern» der Volkskunde Eingang gefunden, wofür etwa Helge Gerndt mit dem Blick auf Möbel als Gebrauchsobjekte, als Zeichen und als Indikator modellhaft steht⁶⁷.

Für Österreich ist, abgesehen von den gelegentlich angeschnittenen Fragen nach den Stereotypen im Bereich der Volksmusik, eine Arbeit zur Typisierung im Bereich der Kleidung zu nennen: Das an historischen Vorbildern orientierte Konstrukt der Salzburger Tracht wird von Alma Scope und Ulrike Kammerhofer-Aggermann im Umfeld der neuen staatlichen Zugehörigkeit Salzburgs und des einsetzenden Tourismus (mit Berücksichtigung der Alpenvereine) und staatlicher Zugehörigkeit situiert⁶⁸. Im Verlauf der Jahrzehnte verbinden sich mit dem Trachtentragen unterschiedliche Intentionen:

«Einerseits blieb das oberflächliche und touristische Vergnügen an ländlich inspirierter Jagd- und Sommerfrischenkleidung bestehen und fand immer reichhaltigere Berücksichtigung im Handel. Andererseits entstanden, nicht nur in Salzburg, immer mehr private und offizielle Gremien und Vereinigungen, die sich der Schaffung und Erneuerung von Landestrachten widmeten. Häufig waren damit wirtschaftliche, fremdenverkehrs- und landes- beziehungsweise gesellschaftspolitische Ideen verbunden. So wurde auch in Salzburg im Jahre 1910 ein Landesausschuss ins Leben gerufen, der sich vor allem mit der Frage der Tracht befasste. Als dritter Faktor kam ab den zwanziger Jahren das Bedürfnis einiger Trachtenvereine, sich auch über die Tracht als 'deutsch' zu definieren, und die daraus entstandene Suche nach den

Wurzeln und Indikationen des Deutschtums dazu. So ist, betrachtet man Tracht und Trachtenmode bis 1938, der Weg von der gezielten Standestracht über die oberflächliche romantisch-legere Freizeitkleidung, einerseits zur nostalgischen Spielerei mit Lokalkolorit und andererseits wirtschaftlich und gesellschaftspolitisch bedingten einfachen und jederzeit tragbaren Tageskleidung, hin zur Tracht eines rassistisch verstandenen deutschen Volkes nachzuzeichnen.»⁶⁹

Wie der auf landschaftlichen Reizen und dem Stadtbild basierende Tourismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch einen bewussten Mozart-Kult ergänzt wird (in dessen Folge es um die Jahrhundertwende zu einer folgenreichen Erfindung kommt), stellt Ulrike Kammerhofer-Aggermann in ihrem Aufsatz zu den Mozartkugeln als Symbol Österreichs dar⁷⁰. Nachdem die Anfänge einer eigentlichen Mozart-Konjunktur noch im Zusammenhang mit einem neuen Selbstwertgefühl Salzburgs und der Selbstdarstellung seiner Bürger zu verstehen sind, erklärt die Autorin den Erfolg der Mozartkugeln, deren aktueller Jahresumsatz sich auf 300 Millionen Schilling beziffert, über ihren ursprünglichen Symbolcharakter hinaus aufgrund ganz anderer Implikationen:

«As a souvenir in the form of a Mozartkugel they are a local speciality and through the Mozart reference they have become a sign of culture-consciousness. Moreover, they reveal less about the taste and preferences of their giver than many other present, they demand no great deal of survey or selection at journey's destination, they can be obtained everywhere, they require no consideration of the receiver's taste, they resolve the problem of individual aesthetics. The receiver needs not place them in his show case, need not remember the giver years later, he simply eats them up. Is this part of the secret of the Mozartkugel? And to this the awareness of buyer and gourmet of having done a cultural deed, of having taken part in historical, local and musical culture, in 200 years of Mozart in Salzburg. Therefore the Mozartkugel and its successive products are

the simplest way of reaching approximation to this great personality. Neither music-comprehension, nor loss of time, nor personal engagement is necessary, a chocolate-bonbon or a small liqueur suffices in order to comprehend a great personality, a musical composition, the late baroque culture. Mozart-products have become the epitome of modern mass-tourism and preential Austrian export-articles.»⁷¹

Mehr als über das Produkt selbst sagen die von Kammerhofer angeführten Gründe etwas über die Käuferinnen und Käufer aus. Die Autorin sieht den Gegenstand auch als kompensatorisches Surrogat (Mozartkugeln stellvertretend für bewährte Vergangenheit), hebt sich von den üblichen Kompensationsthesen aber insofern ab, als:

«The example of the Mozartkugel shows clearly that the local specialities or particularities can not originate in times of lacking self-confidence. Only through self-confident cultivation of an image do they become prominent and assume a higher value as regional or national accomplishment in relation to the foreigner.»⁷²

Im Anschluss an ein Seminar über «Artefacts as national symbols» erschienen, zusammen mit dem Aufsatz von Ulrike Kammerhofer, einige kürzere Arbeiten zur Gegenstandssymbolik anhand skandinavischer Beispiele: Zwei Beiträge thematisieren nationalsymbolische Objekte im privaten Bereich bei finnischen Migranten, wo sie zugleich Erinnerungsgegenstände von lebensgeschichtlicher Bedeutung darstellen (Pirkko Sallinen-Gimpl, Outi Tuomi-Niklula). Auf einer überindividuellen, auch theoretischeren Ebene verfolgen zwei weitere Beiträge, auf einen Einzelgegenstand fokussiert, die Herausbildung eines nationalen Emblems: der estnischen Tracht als nationalem und sozialem Zeichen (Elle Vunder) und, ebenfalls in den Kontext nationaler Identitätsfindung und geistesgeschichtlicher Entwicklung situiert, des norwegischen Tollekniv-Messers (Bjarne Rogan)⁷³. Andernorts hat Orvar Löfgren einen knappen Überblick zum Stand der laufenden volkskundlichen Arbeiten gegeben, die Symbolproduktionen im Rahmen des Nationalisierungsprozesses in Schweden und Ungarn

beleuchten; die Ausrichtung dieser Studien illustrierte der Autor vor allem anhand seiner Untersuchungen über die Herausbildung der *Swedishness*⁷⁴. Von den bisher publizierten Arbeiten ist diejenige von Tamás Hofer hervorzuheben, der am Beispiel geschnitzter Grabpfosten protestantischer Friedhöfe die Entdeckung, Verbreitung und variierende ideologische Besetzung eines Objektes der «Volkskunst» verfolgte, das trotz seiner Erfindung und Konstruktion zum Mythos «in seiner literarischen, künstlerischen, historischen Vielfalt selbst eine kulturelle Schöpfung [ist], die gemäss der 'Ästhetik des Mythos' gewertet und interpretiert werden muss»⁷⁵.

In Frankreich hat Catherine Bertho am Beispiel der Bretagne die Herausbildung, die Übersteigerung und die Funktionen einer regionalen Spezifik in Abhängigkeit der politischen, sozialen und ästhetischen Bewegungen in der Nation untersucht⁷⁶. Seitens der *ethnologie* beschrieb Christian Bromberger die Entwicklung einer «culture emblématique» am Beispiel der Provence⁷⁷. Hier wurden seitens der frühen Ethnographen wenige Gebiete einer wirklichen Untersuchung unterzogen, doch die wenigen wurden mit ihren singulären Erscheinungen repräsentativ für das Bild der Provence. Marginale, atypische Objektivationen erhielten emblematischen Charakter und wurden unter Mithilfe der Wissenschaftler wie der Regionalisten zu Vorzeigeelementen sogenannter Folklorezonen; so avancierte beispielsweise die Tracht von Arles im 19. Jahrhundert zu einem Symbol der ganzen Provence⁷⁸. Eine der Komponenten dieses Provencebildes (Lavendel) untersuchte Johanna Rolshoven in ihrer Dissertation⁷⁹. Im Kontext von Tourismus, wirtschaftlicher und demographischer Entwicklung und der regionalistischen Bewegung der *Félibrige* verfolgte die Autorin den Aufstieg des (in der Provence selbst noch unbedeutenden) Gegenstandes in das nationale Repertoire der symbolischen Kultur Frankreichs. Dabei erwies sich das vom Lavendel herrschende Bild als Konstruktion (etwa der fiktive Ursprung in der Antike, der mit dem Klischee der Provence als Wiege der Zivilisation korrespondierte) und das mit dem Lavendel vermittelte Bild als harmonisie-

rendes Klischee, das bereits im 19. Jahrhundert mit den sozioökonomischen Umwälzungen in der Provence kontrastierte. Das konstruierte Bild vom Lavendel, ein Abbild bürgerlicher Ästhetik- und Hygienevorstellungen, rückte zum Bestandteil der romantisch-beschaulichen Urlaubskulisse der Provence intérieure auf, von dem sich bereits im fin-de-siècle die mondäne Gesellschaft an der Côte d'Azur absetzte. Was heute an der Oberfläche der Umzüge, Reiseandenken, Bildpostkarten und weiterer Multiplikatoren des Regionalspezifischen zur typischen Provence gehört, hinterfragt Rolshoven nicht nur als Abbild bürgerlichen Geschmacks oder als Instrumentalisierung im Dienste des Tourismus. Vielmehr kaschiert der Mythos wirtschaftliche und politische Interessen bzw. Ungleichgewichte: Auf der regionalen Ebene ist die Wertschöpfung aus der Ressource Lavendel nicht gewährleistet; den tiefen Abnehmerpreisen für die Produzenten (erkekliche Gewinnmargen der Parfumindustrie!) entsprechen weitere Momente eines wirtschaftlichen Ungleichgewichts – in der Provence liegen die Standorte der grössten Stauseen des Landes, von Atomkraftwerken und Kernforschungszentren, während die ländlichen Gebiete eine ungenügende Energieversorgung aufweisen. Die Dekodierung des Mythos Provence führt zu den Forderungen des Regionalismus, wo sich die Rückgriffe wohlmeinender Aktivisten auf die Bilder des letzten Jahrhunderts als kontraproduktiv erwiesen. Mit der Analyse verschiedener Ebenen des Lavendelbildes liefert Johanna Rolshoven in der deutschsprachigen Volkskunde die vermutlich erste umfassende Studie im Bereich dessen, was man Symbolproduktionen nennen könnte.

Seit der Krieg in Ex-Jugoslawien die Instrumentalisierung kultureller Identität im Dienste des Ethnozides erschreckend vorführt, reflektieren Volkskundler die aktuelle Rolle des Fachs. Hermann Bausinger fordert eine *Entpathetisierung kollektiver Identitäten*: Regionalkulturen sollten nicht länger «volkskundlich interessante Kulturbiotopie», sondern «offene und lebendige Konfigurationen» sein, die auch *modernen Entwicklungen* wie beispielsweise einer *vitalen Kunstszenen* Raum bieten⁸⁰. Konrad Köstlin kritisiert

«das revidierte, und damit vermeintlich moderne Konzept von Heimat und Identität, von Regionalität und Territorialität in der Industriegesellschaft: je entwurzelter der Mensch sei, umso mehr steige sein Bedarf an Symbolen des Heimatlichen, wie sie der Folklorismus biete. Diese Argumentation ist inzwischen dabei, das zu zerstören, was sie schaffen will, Heimat.»⁸¹

Damit prangert Köstlin auch Tendenzen im Fach selbst an, die «biologisch-naturwissenschaftlich» argumentierten und Aggression und Territorialität als naturgegeben verharmlosten⁸². Ebenso weist Kaschuba unter dem neuen Begriff des Kulturalismus auf die bisherigen Zulieferdienste der Volkskunde hin: «In diesem Sinne fungierten Volkskunde und Völkerkunde stets auch als 'kulturalistische Strategien', als Konzepte gesellschaftlicher Traditionsbildung durch die Ethnisierung des Sozialen.»⁸³ Für die Zukunft wünscht sich der Autor ein verantwortliches, gegen die aktuellen rassistischen Tendenzen engagiertes Auftreten des Faches. Nicht zuletzt eine solche Sensibilisierung der Öffentlichkeit verfolgt 1994 eine Ausstellung im Museum für Volkskunde in Berlin, die auf die politische Instrumentalisierung der Stereotypen vom 19. Jahrhundert bis hin zur «Neuen Rechten» aufmerksam macht⁸⁴. Zusätzlich zur Entwicklung von Gegenständen und Figuren zu nationalen Symbolen und zu den Stereotypen im touristischen und kommerziellen Bereich – was 1991 die Ausstellung des Schweizerischen Museums für Volkskunde auch angeschnitten hatte – thematisiert Ulrich Nussbeck die Herausbildung und Verwendung *stereotyper Vorstellungen* seit dem 18. Jahrhundert: Anhand einer zeitlichen und geographischen Vielfalt von Belegen zeigt der Autor, wie die Ansichten über die Nationen Europas, ihre Minoritäten (Zigeuner) oder Regionen (Tirol, Bayern, Schottland) ebenso wie die Bilder von aussereuropäischen Völkern (Afrika, Asien) in Schulbüchern, Produktwerbung, Kinderspielzeug, Sprichwörtern bis hin zu aktuellen Ausstrahlungen in den elektronischen Medien für ideologische oder kommerzielle Zwecke eingesetzt wurden und werden.

6.3 Die territoriale Orientierung

«Territoriales» im volkswissenschaftlichen Diskurs

Die jüngste Diskussion über die Elemente einer ethnisierten Vorzeigidentität und deren Instrumentalisierung registriert auch eine unheilvolle Symbiose von Territorialität und Identität, wie sie z.B. im Jugoslawienkrieg als «ethnische Säuberung» ganzer Regionen manifest wird⁸⁵. Mehrere Gründe trugen dazu bei, dass die territorialen Anteile des Identitätsrepertoires lange Zeit unbeachtet blieben oder zumindest unterschätzt wurden: Im privaten wie öffentlichen Bereich wird mit Äusserungen von Ortsbezogenheit oder Heimatgefühl⁸⁶ zurückhaltend umgegangen, zumal diese aus urbaner oder aus intellektueller Sicht rasch als «Provinzialismus» oder «Heimattümelei» stigmatisiert werden – bezeichnenderweise bringt bereits Georg Simmel die Beziehung zu Räumen bzw. örtlich gebundenen Objektivationen und Individuen/Gruppen mit dem Grad «intellektueller Entwickeltheit» in Verbindung⁸⁷. Weiter scheinen hier zwei gegensätzliche Umgangsweisen mit dem Räumlichen aufeinanderzutreffen, eine ländliche mit ihren «rapports au territoire de façon stable» und eine städtische, die «produit l'espace comme image dans une circulation médiatisée d'information sur le territoire»⁸⁸. Entgegen dieser Stadt-Land-polarisierenden Erklärungen wird die heutige Bedeutung von Raumbezügen auch für ländliche Gebiete in Frage gestellt:

«Die als positiv empfundene Raumerweiterung der Dörfer, die neue Spielräume eröffnet, Freiräume schafft, gegenläufige Tendenzen und Entwicklungen zulässt, führt allerdings auch dazu, die Sozialisationskraft der Dörfer schwinden zu lassen, die territoriale Prägung zu verringern und die Fülle der biographischen Raumbezüge schrumpfen zu lassen. Die Vor-Macht der Dörfer über die Menschen geht zurück, sie fühlen sich nicht mehr automatisch als der konkrete Dorfbürger einer einzelnen Siedlungsgemeinschaft, sondern als 'Dörfler'. Hinter dieser Tendenz offenbart sich ein Trend, der als räumliche Ent-Heimatlichung bezeichnet wer-

den könnte und durchaus in räumlich-territoriale Gleichgültigkeit umschlagen kann, wie sie die Postmoderne mit ihrer Austauschbarkeit von Kulturen und Räumen forciert.»⁸⁹

Drittens sind wissenschaftsgeschichtliche Gründe für eine eigentliche Tabuisierung des Territorialen relevant: Bevor die Aufarbeitung der volkswissenschaftlichen Zulieferdienste zur Blut-und-Boden-Ideologie im Dritten Reich richtig einsetzte, konnte im Fach die Rezeption des Werkes von Ina-Maria Greverus (s.u.), das sich einer Biologisierung des Raumes nähert, nicht stattfinden. Auch beschäftigte sich die Volkskunde, und dies mag ein weiterer Grund für die geringe Beachtung des Territorialen sein, eher mit Erscheinungen von sozialer Aussagekraft. Bezeichnenderweise hat z.B. Günter Wiegmann in einem Einführungswerk exemplarisch auf Kleidung, Automobile oder den Besitz elitärer Kunstwerke hingewiesen, die als Luxusgüter und Gegenstände von hohem Öffentlichkeitscharakter demonstrativen Gebrauch erfahren. Nur am Rande machte er aber auf Abzeichen geographisch definierter Reichweite aufmerksam und nannte etwa die sogenannte Baskenmütze der Franzosen als Beispiel eines nationalen Kennzeichens⁹⁰.

Vereinzelt lassen sich Facetten des Territorialen zwar bis weit in die Vorgeschichte der wissenschaftlichen Volkskunde fassen, von den antiken Autoren und ihren Ansichten über fremde Länder und Sitten, wie sie gewöhnlich an den Anfang der Fachgeschichte gesetzt werden, über Belege aus Humanismus und Renaissance (in der Art der sogenannten Vielvölkertafel etwa, die für alle erdenklichen Themen von Trachtenfragen bis zur Vorurteilsforschung herangezogen wird⁹¹), bis hin zu den Diskussionen um Stammes- und Nationalcharaktere im 18. und 19. Jahrhundert. Im 20. Jahrhundert berühren nicht so sehr die Kulturräumforschung oder die Atlasarbeit⁹² die hier zur Diskussion stehende Materie, sondern die Einbeziehung des Territorialen bei den Fragen zur Identität. Bereits Richard Weiss hatte neben Kleidung, Nahrung oder Sprache auch die Landschaft zu den Defiziterfahrungen eines Individuums ausserhalb der gewohnten Umgebung gezählt; weiter beobachtete er im Unter-

schied vom *objektiven Kulturräum* zum *subjektiven Heimatraum* eine eigentliche Wertbesetzung von Räumen⁹³. Auf die Bedeutung einer räumlich bzw. örtlich⁹⁴ bestimmten Identitätsgewinnung hatte vor allem die Habilitation von Ina-Maria Greverus aufmerksam gemacht⁹⁵; inzwischen haben Identitätsdefinitionen «Territorium» als festen Bestandteil integriert und meinen damit «nicht nur den politisch definierten geographischen, sondern auch den subjektiven materiellen und emotionalen Satisfaktions-Raum»⁹⁶. Im Rahmen der Identitätsdiskussion und der Frage der Regionalisierung war ein Bewusstsein für die *Wertigkeit von Räumen* in die Volkskunde eingeflossen: örtliche Bezüge wurden in ihrer Bedeutung für ein individuelles und kollektives Selbstbewusstsein erkannt. Auch war bemerkt worden, wie aus der Homogenisierung der Räume (internationale wirtschaftliche Verflechtung, Schrumpfen der Distanzen infolge Massenmobilität und Massenkommunikationsmitteln, sozioprofessioneller Wandel) Unsicherheiten und Ängste erwachsen, die zum Wunsch nach Kleinräumigkeit und Abgrenzungsmöglichkeiten führten. Mit dem Rückzug ins Überschaubare waren nicht nur gesellschaftlich überblickbare Grössenordnungen gemeint (Abwendung von der Anonymität), sondern auch eine ausgesprochen räumliche Redimensionierung und Wiederbesetzung des regionalen/kommunalen Raumes mit adäquaten Einrichtungen⁹⁷. Es scheint, dass aufgrund dieser Beobachtungen Alltagskultur und Raum bisweilen als *Lebenswelt* eine enge Symbiose eingingen⁹⁸.

Es ist denkbar, dass analog den «feinen Unterschieden» (Bourdieu), die auf das Differenzierungsbestreben als Konstante sozialer Interaktion weisen, räumlich fixierte Kennzeichen der Notwendigkeit der Orientierung entsprechen. Das Prestige im Bereich des Sozialen könnte ein Pendant in der Emblematisierung des Territorialen finden, indem Objekte, Handlungen oder Einstellungen zu Merkmalen lokal, regional oder national verorteter Gruppen aufsteigen. Ferner ist nicht einzusehen, weshalb über diese territorialen Anteile einer Fremdattribuierung hinaus nicht auch solche im Selbstbild aufscheinen sollten. Über die real-

räumlichen Inhalte (Landschaft, Siedlung, Gebäude) und die hier in der Interaktion gewonnene psychische Integrität hinaus verstehe ich damit unter einer humanen Territorialität auch ein Orientierungsschema auf der Basis räumlich zugeordneter Objektivationen, die eine Selbst- oder Fremdzuschreibung erlauben. So beruhte eine raumbezogene Identität – die sich damit als Teilbereich der kulturellen Identität erweist – auch auf der Lokal- und Regionalcharakteristik, wobei räumliche Identität zusätzlich auch die unmittelbare «Kommunikation mit dem Raum als Kultur- und Lebensnotwendigkeit» beinhaltet⁹⁹. Weiter ist zu fragen, ob sich ein Zusammenhang zwischen Stereotypen und dem Lebensraum der sie betreffenden Gruppen in der Art entwickeln kann, dass Wertvorstellungen im Verlauf der Zeit dem Territorium inhärent werden. Selbst diesen Vorgang verstehe ich als ausschliesslich durch kulturelle Faktoren geprägten, um allen Missverständnissen vorzuzukommen (problematische Nähe zu humanethologischem Revierdenken¹⁰⁰ oder zur Prägung durch naturräumliche Konstanten wie «Klima-Theorie» und Ähnliches). Es scheint, dass sich diese Prozesse in der Art des mental mapping (das sich nicht auf eine städtische bzw. lokale Grössenordnung beschränkt) abspielen, und dies nicht nur als «Abstraktionen kulturspezifischer Raumbewertungen oder -ignorierungen, sondern auch [als] Resultate einer kulturellen 'Aneignungsstrategie' räumlicher Umwelt»¹⁰¹. Die verkürzt als räumliche Komponenten einer kulturellen Identität zu bezeichnenden Erscheinungen erfasste die Psychologie oder die Geographie der 1970 und 80er Jahre nicht auf einer individuellen Ebene durch eine Variante der mental maps (von den Probanden gezeichnet), sondern präsentierte die Ergebnisse ihrer Umfragen als kartographische Erfassung kollektiver Vorstellungen mittels kognitiver Karten¹⁰² (vgl. Abb. 121). Demnach geht es in beiden Fällen anstelle des biologisch Bestimmen oder vom Unterbewussten Ausgehenden um den räumlichen Niederschlag von Bildern, die zeit- oder schichtspezifischen Bedürfnislagen entsprechen. Zu hinterfragen wäre die Rolle, die den territorial fixierten Zuschreibungen im Identitätsgefüge lokaler, regionaler oder nationaler Reich-

weite zukommt. Damit ist das Vorgehen nicht mehr so fremd, wie es auf den ersten Blick noch scheinen mochte. Nichts anderes taten letztlich auch Richard Weiss, der die Entwicklung der Alpen zum «seelischen Rückgrat der Schweiz» verfolgte, in den Kontext von Geistesgeschichte und Nationenbildung situierte¹⁰³ und damit eigentlich den *sakralen Raum einer Ideologie*¹⁰⁴ erfasste, oder jüngst Bernhard Tschöfen, der die mit der Zuwendung zu den Alpen verbundenen Symbolisierungen an österreichischen Beispielen aufzeigte¹⁰⁵. Eigentliche Forschungen zu den *semantisierten Räumen* (Bausinger), wobei Raumverständnis und -verhalten in Abhängigkeit vom jeweiligen kulturellen Umfeld zu untersuchen wäre, kamen in der deutschsprachigen Volkskunde selten zustande, so dass einer der wenigen Aufsätze zum Thema zurecht den Untertitel «...zu einer vernachlässigten kulturellen Dimension» trägt¹⁰⁶.

Lokalisierung von Kultur, Verortung der Kulturträger

Bezüglich der schon mehrfach genannten Ortsbezogenheit erweist sich eine Unterscheidung als sinnvoll, wie sie schon Treinen in seinem grundlegenden Artikel durchführte und wie sie auch bei Ina-Maria Greverus vorhanden ist. Einerseits meint Treinen mit «Ortsbezogenheit» die «Anhänglichkeit von Personen an einen bestimmten Ort» und die «Tatsache, dass Menschen sich in bestimmten Situationen mit einem Ort identifizieren», andererseits geht es um das «Phänomen, dass Personen ihre Herkunft von einem Ort herleiten und von anderen kategorial nach dem Herkunftsort oder der Herkunftsregion eingeordnet und identifiziert werden können». Auch bei Greverus scheint diese Unterscheidung in eine Innen- und eine Aussensicht auf: «Der gestaltete Raum als geprägter und prägender gehört zu den Identitätsfaktoren, in denen sich eine Gruppe erkennt und erkannt wird und sich gegen andere Gruppen abgrenzt.»¹⁰⁷ Zunächst werde ich vor allem auf die letztgenannte Möglichkeit einer territorialen Klassifizierung von aussen eingehen, zumal der von einer Gruppe besetzte

Raum als Einheit empfunden wird, «die die Einheit jener Gruppe ebenso ausdrückt und trägt, wie sie von ihr getragen wird».¹⁰⁸

Im Falle der aus der Volkskultur hervorgegangenen Stellvertreterobjekte ist zu beobachten, wie sich die emblematisierten Erscheinungen zunehmend verselbständigen, d.h. aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang (Trägerschaft, Publikum, Geschichte) lösen und schliesslich – als Klischee ihrer selbst – dem Ort ihrer Herkunft gleichgesetzt werden. Diese Lokalisierung von Kultur (bzw. davon, was man für die Kultur des Ortes hält) wird durch eine Dekontextualisierung der Objektivationen ermöglicht. So entstehen in der (teils unfreiwilligen) Vermarktung z.B. visuell attraktiver Brauchobjekte *Markenzeichen* als Synonyme für Ortsnamen wie: Silvesterkläuse=Urnäsch (oder Appenzell), Bollenhut=Schwarzwald (oder Baden-Württemberg), Lederhose=Bayern (oder Alpenraum generell), die Aussenstehenden als «Ortskenntnis» genügen. Mit zunehmender Distanz des Betrachters zieht auch das Stellvertreterobjekt weitere Kreise, wie das Beispiel der Lötschentaler Masken zeigt: Ein Einheimischer erkennt eine Larve als eine aus dem Dorf Wiler, wahrscheinlich sogar als Werk eines ihm namentlich bekannten Schnitzers. Ein Walliser erkennt sie als Lötschentaler, ein Genfer vielleicht noch als Walliser Maske. Dem holländischen Feriengast ist es eine Schweizer Maske, dem japanischen «Europe in ten days»-Touristen erscheint sie als typisch für den Kontinent. Damit stehen hinter den Stereotypen nicht mehr unbedingt die Pauschalurteile über eine Bevölkerung, sondern die Vorstellungen scheinen sich sozial zu autonomisieren, um quasi als dem Boden inhärent zu wirken¹⁰⁹. Parallel zur erwähnten Reduktion ihres sozialen Gehalts erfahren sie eine Ausweitung ihres räumlichen Wirkungsgebietes. In diesem Typisierungsprozess werden bestimmte Erscheinungen aus der (im umfassenden Sinne verstandenen) Kultur zu Trägern von Vorstellungen über ein bestimmtes Territorium und können sich, wie die folgenden Beispiele zeigen, als supraindividuelle Meinungen auf einem Territorium fixieren.

Zunächst ist daran zu erinnern, dass Räume keine wertneutralen Grössen darstellen. Im Gegensatz zum mathematischen, nach Masseinheiten exakt bestimmbaren Raum (wie der durch Verkehrswege erschlossenen Landschaft, die, sofern sie in Kilometern quantifiziert wird, ihrer Individualität entbehrt) existiert der vom Mensch erlebte Raum mit qualitativ unterschiedlich erfahrenen Orten, wie ihn beispielsweise Bollnow charakterisiert hat¹¹⁰. Der «erlebte Raum» ist dabei nicht im Sinne subjektiver Raumwahrnehmung definiert («...wie ein Raum vom Menschen erlebt wird,...»), sondern als *espace vécu*, in und mit dem der Mensch lebt und den er mit Bedeutungen versieht¹¹¹. Zwar zielt Bollnows Untersuchung auch auf die örtlich und zeitlich wandelbaren Plätze des individuell erlebten Raumes ab (Haus, Türe, usw.), doch herrscht entgegen der Strukturlosigkeit geometrischen Raumes in der kulturwissenschaftlichen Literatur Übereinkunft über die Existenz eines von *überindividuellen* Bedeutungen gekennzeichneten Raumes¹¹², der als *Konstruktion* quasi ein Spiegelbild gesellschaftlicher Realität darstellt¹¹³.

Seit dem Zeitalter der sich bildenden Nationalstaaten und des aufstrebenden Tourismus haben Urteile und Vorurteile über regionale und nationale Räume eine derartige Intensivierung erfahren, dass bestimmten Ländern oder Landschaften eigentliche «kulturelle» Werte inhärent sind. Am Beispiel Griechenlands und der Türkei zeigt die (klassische) Archäologin Cornelia Isler auf, wie Territorien in einem Prozess, der freilich weit vor das 19. Jahrhundert zurückreichen kann, mit solchen Werten besetzt werden: Nach dem Auftreten verschiedenster Ethnien werden in Anatolien heterokulturelle Artefakte als «Anatolische Kultur» schlechthin etikettiert und bis heute als solche in den Museen präsentiert; in Griechenland hingegen drängt sich eine bis in die Antike zurückreichende Kontinuität der Sprache und das Vorhandensein weltbekannter Kunstdenkmäler zur nationalen Identifizierung geradezu auf¹¹⁴. Die beiden konträren Beispiele zeigen, wie sowohl eine Kontinuität von Sprache und Rasse, eine monokulturell verstandene Vergangenheit als auch die Stratigraphie einer polykulturellen Ge-

schichte (dank mehr oder weniger geschickter Kunstgriffe) zur Rekonstruktion der nationalen Kultur dienten; in beiden Fällen aber spielte sich eine Territorialisierung von «Kultur» oder – wie man diesen Vorgang auch benennen mag – eine Kulturalisierung von Territorien ab.

Zusätzlich zum – in welcher Finalität auch immer – endogen fixierten Selbstverständnis auf nationaler Ebene weist Isler am Beispiel der Türkei auf das exogen kreierte, das Fremdbild, in diesem Falle das Schreckbild Europas von den «bösen Türken» und auf die Reihe historischer Erfahrungen, im Verlaufe derer sich das Fremdbild über eine Ethnie quasi zum internalisierten Werturteil über ihren Lebensraum verdichten konnte: Vom Feindesland Anatolien der griechischen und römischen Antike über die Kreuzzüge mit dem expliziten Ziel einer Befreiung der Wiege der Christenheit bis zur Schlacht vor Wien im Jahre 1683 sind die Spuren eines kollektiven *Fremdbildes* als europäisches *Feindbild* rekonstruierbar. Aktuelle Abneigung gegen die in jüngster Zeit in die westlichen Industriestaaten immigrierte türkische Bevölkerung könnte sich laut Isler nicht zuletzt aus solchen «Traditionen» nähren. Das soll nicht heissen, dass die sich zur Zeit verschärfende Xenophobie nicht vor dem Hintergrund aktuellen Geschehens zu verstehen ist, das von der Soziologie mit der Unterschichtung der (west)europäischen Gesellschaft quantitativ belegt wird. Ohne auf die heutigen Aversionen gegen die türkische Bevölkerung in Mitteleuropa einzugehen, spricht auch Nussbeck die historische Dimension der Vorurteile gegen «den Türken» an:

«Er war in Europa der Aussenseiter, der Exot, deutlich anders in Sprache, Religion, Kultur, anders auch – in seiner Gleichsetzung mit ‘dem Orientalen’ – in bezug auf die von ihm bewohnte Landschaft und die Kleidungs- und Haartracht. Ihn durch groteske Überzeichnung zu karikieren, fiel relativ leicht, da er durch die Einzigartigkeit ‘seiner’ Symbole – vor allem Turban, Pumphosen, Schnabelschuh und Zwirbelschnauzbart – gerade in der Überzeichnung unverwechselbar blieb. Hinzu kommt, dass sich durch die jahrhundertelangen krie-

gerischen Auseinandersetzungen mit verschiedenen europäischen Staaten ein Feindbild entwickelt hatte, das sich nur sehr langsam abbauen konnte.»¹¹⁵

Dass historische Erfahrungen nicht nur in mentalen Bildern, sondern auch in konkreten Verhaltensweisen im Raum bis heute nachwirken können, hat Hermann Bausinger am Beispiel der (süd)deutschen Kleinräumigkeit vorgeführt¹¹⁶. Weiter wäre hinzuzufügen, dass sich überindividuelle Auffassungen, die eine Wertigkeit von Räumen beinhalten, auch ausserhalb des Nationalen finden, etwa im Sakralen, dessen Elemente sich teils gleichermassen konkret fassen lassen, teils als Nimbus auf einem begrenzten Raum liegen. Wie ferner markante landschaftliche bzw. topographische Erscheinungen die Vorstellungen über eine Region prägen, wurde oben am Beispiel der Alpen deutlich. Gerade im touristischen Kontext sind die unmittelbar einer Landschaft gegenüber geäusserten Gefühle gut fassbar: Das zwischen landwirtschaftlich genutzten Feldern und «natürlichen» Wäldern und Flussläufen wechselnde Landschaftsbild liess die Touristen des frühen 19. Jahrhunderts im Umland Salzburgs in einen Garten Gottes blicken, an eine zur Landschaft gewordene Lieblichkeit glauben. Hier konnten sich die bildlichen Darstellungen Oliviers und Richters von einer tugendsamen Bevölkerung bei eifriger Feldarbeit ohne weiteres zum Klischee verdichten, mit dem selbst Murray 1850 die autochthone Bevölkerung charakterisierte¹¹⁷. Die zuerst einer *Landschaft* *zuerkannten Werte* übertrugen sich in diesem Fall auf die hier lebende Bevölkerung. Wie im Tal von Salzburg (freilich durch romantisierende Verklärung unterstützt), bewirkten landschaftliche Reize auch am Rhein zwischen Bingen und Koblenz, in Italien und in alpinen Gegenden eine geographische Konzentration von Gefühlen.

Mit den von aussen an einen Raum herangetragenen Empfindungen oder mit den ihm gegenüber geäusserten Zuschreibungen ging die Annahme (vermeintlich) territorial gebundener Objektivationen einher. Eine solche Wahrnehmung des Raumes bzw. seiner angeblichen kulturellen Spezifik konnte durch die bereits erwähn-

te «Entsozialisierung» der Klischees zustande kommen, war also Resultat eines sozialen Prozesses, einer Bewertung, und nicht Folge natürlicher Faktoren wie Bodenbeschaffenheit oder Klima, die landläufig immer wieder als Gründe für die kulturelle Spezifik betrachtet wurden. Dem Vorgang der Typisierung, der in den beschriebenen Fällen einer räumlichen Abgrenzung gleichkommt, kann aber auch ein bewusstes soziales Movens zugrunde liegen. Entsprechend interpretierbare Fakten sind seit dem ausgehenden Mittelalter für alle Jahrhunderte und damit für die gesamte Zeitspanne fachvolkskundlicher Zuständigkeit (im traditionellen Sinne) belegt. Die zahlreichen Abstufungen der in Stadt und Land weit auf gegliederten Gesellschaft hinterliessen seit der Frühen Neuzeit eine Flut von Mandaten zu Nahrung und Kleidung, Arbeit und Fest. Die im 18. Jahrhundert sich regional ausdifferenzierenden Trachten beispielsweise fungierten rasch als lokale oder regionale Merkmale, die Ausenstehenden eine Orientierung nach Räumen gestatteten; soziale Differenzierung bzw. ständische Unterschiede wurden dabei zum Räumlichen bzw. zum Territorialen – und später zum Nationalen, wie Köstlin bemerkt¹¹⁸. Die Visualisierung territorialer Zugehörigkeit konnte sowohl den Fremdzuschreibungen im Umfeld des frühen Tourismus¹¹⁹ oder, durch die Betroffenen selbst, einem sozial motivierten Unterscheidungsbestreben oder kommerziellen Überlegungen¹²⁰ entspringen. Einige unter den kollektiven Merkmalen, die von den Fremden als «räumliche Einheit» wahrgenommen werden, dürften «in Wirklichkeit eine soziale Einheit» gewesen sein¹²¹. Für Fremd- wie Selbstzuschreibungen scheint sich die Sichtbarmachung einer territorialen Zugehörigkeit als einfaches, unverwechselbares Medium angeboten zu haben, hinter dem sich unterschiedlichste Intentionen verbergen konnten.

Identität durch Territorialität

Es sind nicht in erster Linie die Schwierigkeiten dieser Unterscheidung, die zur Vorsicht mahnen. Die Affinität von territorialer Identität zu bio-

logisch orientierten Erklärungsansätzen (Territorialität ist zunächst ein Begriff aus der Zoologie!) und die Erinnerung an die Blut-und-Boden-Ideologie erschwerten einen unvorbelasteten Blick auf den identitären Stellenwert von territorialem Zugehörigkeitsgefühl und räumlich oder örtlich zentrierter Interaktion. Ein Verhältnis zwischen Raum bzw. der räumlich und örtlich bezogenen Aktivität und der Identität wird ausdrücklich durch Ina-Maria Greverus hergestellt. Die Kulturanthropologin operiert mit dem Begriff der menschlichen Territorialität, der in der Volkskunde nicht rezipiert werden sollte. Zur Bezeichnung der sich im Satisfaktionsraum abspielenden Identitätsgewinnung liess die Autorin Treinens Begrifflichkeit nicht gelten¹²² und führte zur «Definition von 'Heimat' als Territorium» und einem *anlagebedingten Raumananspruch* aus:

«Der Gedanke des Raumes kann hier nicht aufgegeben werden, da sich alles menschliche Handeln, selbst das nur gedachte und geplante Handeln, in einem konkreten oder vorgestellten Raum abspielt. Es ist immer ein bestimmter Raum, den der Mensch mit Werten besetzt und auch seine utopischen Phantasien zielen noch auf einen konkreten Raum, in dem sich sein Wünschen erfüllen kann. Der Raum ist das Gehäuse (der Bezugsrahmen, die Bühne, das Kraftfeld) seines sozio-kulturellen Rollenspiels, das auf Satisfaktion zielt. Die Raumgrenze erscheint damit als eine natürliche Gegebenheit, bei der nur die jeweilige Setzung sozio-kulturell bedingt ist. Diese Natürlichkeit des menschlichen Raumanpruchs, die Abgrenzung des 'Eigenen' wurde vielfach als menschliche Fehlentwicklung bekämpft, hat aber durch die Erforschung tierischen Raumverhaltens eine Bestätigung als offensichtlich phylogenetische Anlage erhalten. Wie auch immer der beanspruchte Raum kulturspezifisch umgrenzt werden mag (als Zimmer, als Haus, als Gemeinde, als Kanton, als Vaterland), so ist der Anspruch als solcher auf eine Identität, Sicherheit und Aktion gewährenden Raum wohl ein menschliches Konstituans.»¹²³

Unter Territorialität versteht Greverus das «Verhalten zur Befriedigung der Bedürfnisse nach Sicherheit, Aktion und Identifikation in einem

bestimmten sozio-kulturell geprägten Raum»¹²⁴, woraus Verhaltenssicherheit resultiert. Die Autorin sieht vier verschiedene Wege, auf denen das Individuum im Bezugsraum zur Identität finden kann: durch eine *instrumentale* Raumorientierung erstens (die «ökonomische Nutzung zur Existenzsicherung»), durch die «strategisch-politische oder kontrollierende als sowohl auf die formellen als auch informellen Kontrollmöglichkeiten des Raums durch die ihn bewohnenden Gruppen und Individuen bezogene Raumorientierung» zweitens, auf *soziokulturellem* Weg mittels der «durch den Raum ermöglichten sozialen und kulturellen Aktivitäten und Interaktionen sowie den Prestigewert der Räume» drittens, und viertens über eine *symbolische* Komponente, «in der ästhetische Präferenzen, moralisch-rechtliche Bedeutungen, Selbstdarstellungsmerkmale und Traditions- und Erinnerungswerte zum Ausdruck kommen.»¹²⁵ In der Diskussion darum, ob «Heimat» über soziale oder räumliche und örtliche Bezüge gewonnen wird, sieht Greverus die «schöpferische, gestaltende Umweltaneignung» als Möglichkeit der Heimatgewinnung, die in den «komplexen, zentralistischen Gesellschaften» aber zunehmend verunmöglicht wird. «Selbstbestimmung und Mitbestimmung in der Gestaltung und Verantwortlichkeit für Mitwelt und Umwelt reduziert sich für die meisten Menschen [...] auf die Kleinfamilie und die eigene Wohnung, oder, wenn es viel ist, das eigene Haus. In dieser Privatheit unmündigter Menschen kann noch so etwas wie Heimat praktiziert werden, ...»¹²⁶. Dies dürfte eine an sich zutreffende, aber doch leicht kulturpessimistisch gefärbte Verabsolutierung gegenwärtiger Tendenzen sein (man bedenke die vielfachen Möglichkeiten aktiven Erlebens und einflussnehmender Gestaltung in Freizeit [Vereine] und politischer Kultur [Bürgerinitiativen]).

Diese Gewichtung einer territorialen Identität wurde im fachinternen Diskurs meist durch Nichtbeachtung beantwortet. Einzelne Autoren wie in jüngerer Zeit Joachim Stark hielten fest, dass die territoriale Komponente von Identität wesentlich schwächer wiegen müsse als die soziale bzw. die kulturelle; als Beweis führte der Autor die starke Auswanderungswelle aus den ehe-

mals sozialistischen Staaten an¹²⁷. Klare Stellung bezog Hermann Bausinger, der bemerkte: «Das soziale 'Beziehungsfeld' Heimat kann nur unvollkommen auf ein biologisches Grundbedürfnis 'Territorialität' zurückgeführt werden; ...»¹²⁸ Andreas Kuntz hinterfragte jüngst «unwillkürliche verhaltensforscherische Perspektiven im kulturwissenschaftlichen Denken» und meinte, dass es nicht mehr um «jene verfehlten Mensch-Tier-Vergleiche der Verhaltensforscher und im Anschluss an diese um jene heute schon längst relativierten Adaptionen verhaltensforscherischen Tuns in der Kulturwissenschaft (Greverus 1972, Hävernack 1964 u. 1969, ...)» gehe, sondern um die wieder aufblühenden «Sprachreste aus dem Wörterbuch des Unmenschen»¹²⁹ – womit er den von Bausinger, Köstlin und Kaschuba angesprochenen Rassismus meinte. Die Betonung der Territorialität, wie sie Ina-Maria Greverus quasi als anthropologische Konstante ins Fach eingebracht hat, könnte letztlich eine Überschätzung darstellen, die auf einer ideologischen Aufladung nationalstaatlicher Identität¹³⁰ oder, selbst in der wissenschaftlichen Diskussion, auf einer Reminiszenz an die ehemals lebenswichtige ökonomische Dimension von Heimat beruht¹³¹. Weiter erachtet Stark die «Vorstellung [...], dass ein Individuum bzw. eine ethnische Gruppe nur durch das Verwurzelsein in einem historisch und kulturell definierten Raum seine Identität gewinnt», in der modernen Gesellschaft als überholt und zumindest ohne den Zusatz einer «humanen politischen Ordnung» (z.B. Ausländerwahlrecht) für unhaltbar¹³². Selbst bei Greverus enthalten die Ausführungen zu Mensch und Raum z.B. Forderungen an die Raumplanung; es geht der Autorin nicht so sehr um eine konkrete «Verwurzelung», sondern um die Aneignung und Gestaltung des Raums, um die Integration auf dem Wege der vier genannten Komponenten. Dennoch kann, wie ich anhand von Beispielen (vor allem aus meinen «stabilen» Untersuchungsgebieten) skizzieren möchte, auch eine unmittelbare Beziehung zum realen Ort im heutigen Identitätsgefüge eine Rolle spielen.

Um bei den von Stark angesprochenen sozialen Motiven zur Auswanderung aus osteuro-

päischen Staaten zu bleiben, möchte ich gegenteilige Aussagen anführen, die mir 1990, im Moment einer massiven Auswanderungswelle von Siebenbürgen Sachsen in Rumänien begegneten: «Hier bin ich geboren, hier steht mein Haus», während er «drüben» den Kindern nur zur Last fallen würde, äusserte ein Rentner¹³³, dessen Kinder mit ihren Familien eben nach Deutschland emigriert waren. Aussagen dieser Art, die ausdrücklich eine Bezogenheit auf den Ort betonten, sollten sich wiederholen, vermischten sich aber oft mit existentiellen Ängsten für den Fall einer Auswanderung und erhellten auch die Bedeutung des Sozialnetzes am Ort. Weitere Beispiele *direkter Ortsbezogenheit* liessen sich dank längerer Aufenthalte in den beiden untersuchten Schweizer Talschaften feststellen. Hier zeigte eine ältere Generation vereinzelt noch Verhaltensweisen, die aus der Zeit vor dem Durchbruch der allgemeinen Mobilität stammen. So traf ich auf Personen, die seit Jahren nicht mehr ausserhalb ihres Heimatales übernachtet hatten. Sie verliessen ihr Tal in der Regel nur für Verwandtenbesuche, regionale Feste oder Wallfahrten und kehrten abends wenn möglich zurück. Sie konnten sich, so ihre Aussagen, ein Fortbleiben einfach nicht vorstellen, gaben an, beim letztmaligen Wegbleiben «lengi Ziit» (Heimweh) verspürt zu haben oder sahen einfach keinen Grund, auswärts zu bleiben - womit auch, gemessen an heute üblichen Selbstverständlichkeiten, eine gewisse *Anspruchslosigkeit* oder ökonomische Faktoren ein Verhalten prägen, das leicht den Anschein von «Ortsverbundenheit» erweckt. Aus aktueller (und vor allem intellektueller) Warte ist nur schwer vorstellbar, was z.B. die Statistiken über Geburts- und Bürgerort (s. einleitende Daten) bezüglich des Stellenwertes territorialen Denkens und Handelns konkret hiessen – und heissen: Während laut Otto F. Walter die «Schweiz als souverän agierender Staat [...] heute mehr denn je eine Fiktion» darstellt und daraus weiter folgt: «Der Nationalstaat kann nicht (mehr) das Instrument zur Lösung übergreifender Probleme sein. Supranationale Institutionen sind unerlässlich», lässt der Kippler Otto Rieder, ebenfalls in einer namhaften Schweizer

Zeitung, verlauten: «Ich bin Kippler, dann Lötchentaler, und erst dann ein Walliser, das heisst ein Oberwalliser»¹³⁴. Diese Form eines *klassifikatorischen Territorialbezuges* (Treinen) ist vor dem Hintergrund regionaler und kantonaler Rivalitäten zu verstehen; er wird zuweilen bewusst und provokativ geäussert – kann aber auch eine Neoidentität bzw. eine «identité 'sur mesure' servie au chercheur» darstellen¹³⁵.

Dagegen wächst die «emotionale Besetzung der Ortsbezogenheit», verstanden als positive Wertung des Ortes¹³⁶, in Abhängigkeit von der Übereinstimmung und der Häufigkeit der Kontakte mit dem Sozialnetz am Ort. Zu diesem Befund Treinens liess sich noch der intensive realräumliche und -örtliche Bezug in der einstigen agropastoralen Gesellschaft anführen. Auf diesem Wege haben gerade Angehörige einer älteren Generation – ohne damit zu behaupten, dass traditionelle Verhältnisse nur statisches Verharren der gesamten Bevölkerung am Ort waren – infolge geringer Mobilität, langer Bewirtschaftung des eigenen Bodens und einer «mehr körperlich-erfahrungsmässigen Aneignung der Umwelt»¹³⁷ noch einen hohen Anteil an direkter räumlicher und örtlicher Identität erlangt, den wir nur schwer nachvollziehen können. Auch in den beiden Talschaften selbst kam es durch den Strukturwandel zu einem neuen Umgang mit dem Raum (intensive Nutzung durch Überbauungen und touristische Aktivitäten einerseits, Versteppung weiträumiger Gebiete andererseits durch massiven Rückgang der Land- und Viehwirtschaft) und zu einer neuen Wahrnehmung des Raumes (Schülerinnen und Schüler kennen selbst die Flurnamen in Dorfnähe nicht mehr, Kinder spielen in den Äckern und zertreten die Saaten – weil sie nicht mehr wissen, wo die Kartoffeln herkommen; eine mittlere Generation beurteilt das *Land* nach den Quadratmeterpreisen, während eine ältere noch von der Qualität des *Bodens* bzw. des Heus oder der Früchte spricht). Dieser Wandel kann als eigentlicher Paradigmenwechsel angesprochen werden und die damit einhergehende Veränderung der realräumlichen Identität wäre Gegenstand einer eigenen Untersuchung. Eine besondere Schwierigkeit stellte dabei die

Unterscheidung zwischen sozialen und räumlichen/örtlichen Konstituenten der Identität dar. Bereits Treinen hatte erkannt, dass diese beiden Komponenten in stabilen Gemeinwesen, die «keinerlei oder bestenfalls eine geringe Wandermobilität aufwiesen, möglichst endogam und wirtschaftlich autark waren», nur schwierig zu unterscheiden sind¹³⁸.

Keine Einzelfälle stellten aber auch junge Ehepaare dar, die trotz besseren Verdienstes in einer Deutschschweizer Agglomeration in den Gebirgskanton zurückkehrten und hier definitiven Wohnsitz nahmen – weil man/frau von Heimweh geplagt sei, worüber zu meinem Erstaunen in der Öffentlichkeit ohne jede Hemmung gesprochen wurde. Die grosse Zahl der jeden Abend oder jedes Wochenende in die Bergdörfer zurückkehrenden PendlerInnen wurde in der Presse bereits als eine Art Walliser Volkscharakter apostrophiert. Zusätzlich zu den sozialen Motiven dieser massenhaften Rückreisewelle ist eine räumliche/örtliche Verbundenheit mit dem Heimatdorf und seiner Umgebung konkreter Gegenstand in Gesprächen mit den Betroffenen. Es ist erstaunlich, wie bedeutend «real-räumliche und ortsbildliche Grundlagen und Befindlichkeiten (Natur, Landschaft, Ort, Siedlung, Architektur, Technologie, Verkehr u.a.)»¹³⁹ – im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung in der volkskundlichen Literatur – die Bindung zum Ort zu bestimmen scheinen (womit ich nicht meine, dass diese Bindung ohne die soziale Interaktion denkbar wäre). Auch die Heimattagungen und andere Momente der Selbstdarstellung betonen die landschaftliche Komponente äusserst stark – sicher auch eine Folge des Tourismuskantons Wallis, um den Gedankengang Treinens einer symbolischen Ortsbezogenheit aufzugreifen¹⁴⁰. Mit den Hinweisen auf eine starke räumliche bzw. örtliche Bindung sei hier nicht behauptet, dass diese ohne die im Bezugsraum stattfindende Interaktion per se existiere. Für Stark ist sogar umgekehrt der Raum «materieller Ausdruck sozialer Verhältnisse» und er stellt die provokative Frage: «Bis zu welchem Grade könnte ein menschenleerer geographischer Ort für ein Individuum noch Heimat sein?»¹⁴¹ Im Falle des Val

d'Hérens glaubt Centlivres, dass «l'enracinement à un espace valorisé est plus généalogique que territorial».¹⁴²

Abschliessend ist festzuhalten, dass individuelle Satisfaktion sowohl in den beschriebenen «traditionellen» Verhältnissen wie auch in dem von Greverus erwähnten modernen Kontext aus sozialem Handeln im bzw. am Raum oder Ort, aber auch aus konkreter, unverwechselbar empfundener Örtlichkeit gewonnen wird. Auf überindividueller Ebene wird die Wirksamkeit des territorialen Bezuges etwa in den regionalistischen Bewegungen offenbar, die um so erfolgreicher sind, je deutlicher ihnen eine Verknüpfung ihrer Forderungen mit einem definierten Territorium gelingt. «Das Territorium wird als eine Hauptressource kollektiven Handelns und politischer Mobilisierung begriffen, die durch sprachliche und religiöse Unterschiede überlagert und verstärkt wird», fasst Stark eine auf das politische Handeln akzentuierte Interpretation von Territorialität zusammen¹⁴³, wozu schon Simmel geäussert hatte: «In dem Mass, in dem ein gesellschaftliches Gebilde mit einer bestimmten Bodenausdehnung verschmolzen oder sozusagen solidarisch ist, hat es einen Charakter von Einzigkeit oder Ausschliesslichkeit, der auf andere Weise nicht ebenso erreichbar ist.»¹⁴⁴

Die kulturelle Toponomastik. Zur Bildung von Folklorelandschaften

Mit der Etablierung der Nationalstaaten, der Zunahme von Mobilität, internationalem Warenaustausch und Tourismus ging eine weitere *Regionalisierung der Kultur* (Köstlin) einher, die am Ort selbst einer gesellschaftlichen Orientierung, politischen oder kommerziellen Interessen diene wie einzelne ihrer nunmehr nationalisierten Elemente dies auf einer überregionalen, ja internationalen Ebene taten. Die durch stellvertretende Erscheinungen charakterisierten «Kulturlandschaften» verdankten ihre Entstehung der Synergie von privat getragenen wirtschaftlichem und politischem Engagement, von Patriotismus und Nostalgie. Dabei konnte, wie

Bausinger beobachtete, einerseits «die Herausbildung solcher Stereotypen auch nicht nur durch objektiv falsche räumliche Gleichsetzungen zustande» kommen (räumlich ausgeweitetes Klischee wie das oben erwähnte Beispiel der Souvenirmaske), sondern fixierte – als Variante zur eingangs festgestellten «Entsozialisierung» der emblematisierten Gegenstände – in einem Vorgang der sozialen Gleichschaltung «alle Schichten auf einen bestimmten Identifikationsraum» (sozial ausgeweitetes Klischee)¹⁴⁵. In diesem Zusammenhang ist auch an den Begriff der symbolischen Ortsbezogenheit zu erinnern, wie ihn Köstlin für die Einkehr im Ländlichen aus der Distanz des Urbanen als «Rekonstruktion eines verlorenen Lebensgefühls»¹⁴⁶ bezeichnete und dazu bemerkte:

«Ortsbezogenheit [...] hat, so denke ich, vor allem modellhafte Bedeutung als Symbol. Sie steht für etwas Umfassenderes, ist nicht so sehr Schauplatz, sondern eher Folie in dem sehr viel weiteren Sinne einer Ortsbezogenheit als wichtigem Teil des Wertsystems, in dem die Landschaft kulturell interpretiert und die Menschen, die in ihr leben, regional (aber nicht sozial) – durch das Medium Landschaft – definiert werden. Die Ortsangaben [...] dienen dabei eher als Vehikel, die Gefühlszusammenhänge tragen, als Symbolisierung eines Modells menschlicher Beziehungen [...] Es handelt sich also um eine räumliche Symbolisierung von menschlichen Beziehungen, die sich nun zur lokalen Typik verdichten und dabei zeitlich stillgestellt werden.»¹⁴⁷

Für das Resultat dieses typisierenden Vorgangs, der letztlich die Erfahrungen sozialer Interaktion in Ortsspezifika herauskristallisiert, verwende ich anstelle des in der Geographie gebräuchlichen Begriffes der Kulturlandschaft, die sich kurz als das Werk des in der Landschaft tätigen Menschen umschreiben lässt, im folgenden den Begriff der Folklorelandschaft. Folklore als Schau-seite von Volkskultur¹⁴⁸ formiert sich in ihren emblematisierten, überbetonten Einzelementen zu Folklorelandschaften, die damit eine lokale, regionale oder nationale Ebene als kulturelle Einheit erscheinen lassen¹⁴⁹.

Im Gegensatz zu den wenigen, dafür allgemein vertrauten Erscheinungen der Folklorelandschaften zeigen die Verbreitungskarten der Atlanten die Gesamtheit der volkskulturellen Erscheinungen (wenn auch nur im Sinne einer traditionellen Volkskunde). Innerhalb derer spielte sich die Auswahl zu stellvertretenden, emblematisierten Objekten ab: vom *Unbekannten* über *Geläufiges* bis hin zum *Typischen*. Um die Wurzeln lokaler und regionaler Identität zu eruieren, operiert eine Untersuchung französischer Ethnologen auf drei vergleichbaren Ebenen¹⁵⁰. In einem ersten Schritt gelten als *indicateurs* die objektiven, räumlich fixierbaren Gegebenheiten wie konfessionelle, linguistische oder ökonomische Züge einer Region und ihrer Bevölkerung. In die Analyse der spezifisch ethnologischen Fragestellung reißen sich z.B. Marktbeziehungen und lokale Feste, Heiratsverhalten oder Kontaktfrequenzen von der lokalen bis auf die interregionale Stufe. Anstelle von Klischees belegen *sachliche Kriterien* die Unterschiede zwischen benachbarten Regionen und helfen, Gruppen zu definieren. Dieser Ebene entspricht die oben genannte kartographische Aufnahme der vor Ort auffindbaren «kulturellen» Verhältnisse. Die traditionellen Fragestellungen volkskundlicher Atlanten gälte es freilich zu aktualisieren; fehlende Aspekte wären unter Beizug sozial- und naturwissenschaftlicher Disziplinen (Geschichte, Soziologie, Geographie, Geologie) zu komplettieren. Aus dieser «Totalität» der daraus resultierenden «objektiven» Welt steigen nun einige Erscheinungen zu allgemeiner Vertrautheit auf, mit denen eine Bevölkerungsgruppe charakterisiert wird oder mittels derer sie sich selbst von ihren Nachbarn abzuheben trachtet. Dabei stehen die von den Individuen als Unterschiede erkannten und im täglichen Kontakt applizierten *marqueurs* zwischen den Gruppen wie eine emblematische Grenze im Raum. Unter diesen bewusst wahrgenommenen Eigenheiten, die man präziser als *marqueurs distinctifs* bezeichnen könnte, bilden die als «typisch» erachteten eine dritte Kategorie, die der Werturteile über das Land und dessen BewohnerInnen. Diese internalisierten Ansichten wirken als *stéréotypes*,

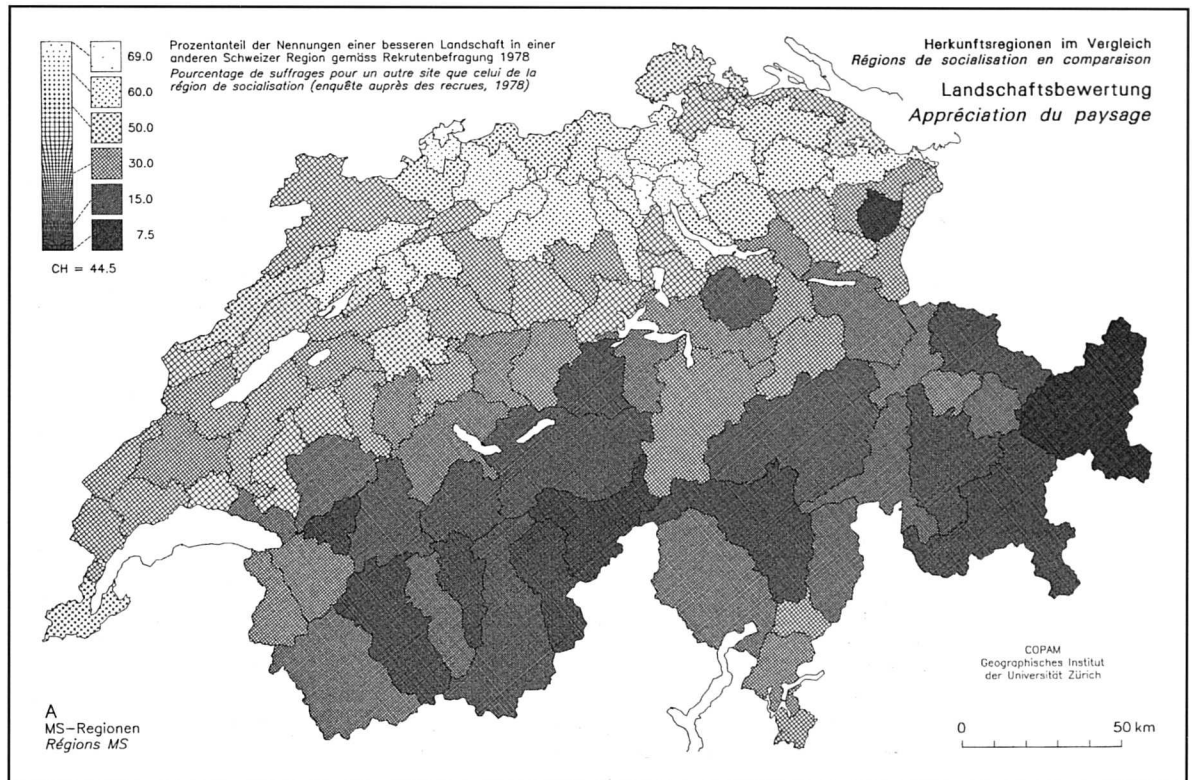


Abb.121: Überindividuelle Wahrnehmung und Vorstellungen: Die Bewertung von Landschaften am Beispiel der Schweiz wurde aufgrund der Frage eruiert, wo eine schönere als die von den Befragten zur Zeit bewohnte Gegend liege. Der alpine Raum wies die geringste, das Mittelland die höchste Quote von auswärtigen Nennungen auf. Strukturatlas der Schweiz / Atlas structurel de la Suisse. Zürich 1986³.

über die sich sowohl Zugehörigkeitsgefühl als auch Distanzierungsbestreben äussern kann – die Unterscheidung von Autostereotypen und Heterostereotypen erfordert bisweilen detaillierte Kenntnisse (auch in historischer Perspektive). Zusätzlich ist zu bemerken, dass es in einem vierten Schritt in der Potenzierung negativer Stereotypen zu eigentlichen *Stigmata* kommt, die gesellschaftliche Diskriminierung oder Hass nach sich ziehen (Herkunft aus einem bestimmten Wohnviertel oder einer Landesgegend, Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie, Berufsgattung u.a.m.).

Über den eigentlichen Vorgang der Typisierung entscheiden, neben den oben genannten Intentionen und der ebenfalls schon erwähnten Qualität der Gegenstände (z.B. Unverwechselbarkeit, optische Attraktivität) sowohl der räumliche als auch der soziale Abstand der Benutzer-

gruppen von der Ursprungsregion. Die Evaluation der Stereotypen aus dem Fundus der Indikatoren zeigt, dass die Reichweite lokaler Stereotypen sehr begrenzt bleiben kann, während (inter)regionale Stereotypen in der Herkunftsregion nebensächlich sein können. So kommt den Übernamen und Abderitengeschichten auf einer lokalen bis regionalen Ebene grosser Stellenwert zu, obschon solche «Eigenheiten» aus dem überregionalen Blickwinkel nichtssagend und beliebig austauschbar sind. Im Gegenzug mögen auf grosse Distanz die Landschaft, berühmte Bürgerinnen und Bürger oder bestimmte Baudenkmäler zu den Qualitätsmerkmalen einer Gegend gehören¹⁵¹ – gerade diesen können die Konnotationen des «Eigenen» oder des «Fremden» im lokalen und regionalen Rahmen fehlen, zumal sie im elitären Bildungsgut entstanden und z.B. im (inter)nationalen Tourismus etabliert sind.

Die weiträumig wirksamen und laut bürgerlichem Konversationsinventar unverwechselbaren Eigenheiten können in der sie beheimatenden (Mikro)region weniger bedeutend sein (oder erst später über einen Rücklauf bedeutend werden) als z.B. die Vorurteile über sich und seine Nachbarn. So beurteilt ein Einwohner von Visp oder eine Bewohnerin von Simplon – um ein Beispiel aus der untersuchten Region anzuführen – die Nachbarn in Brig sicher nicht nach dem Wahrzeichen des Stockalperpalastes¹⁵², mag dieses (zumindest in der Schweiz) als Wahrzeichen für Brig noch so bekannt sein.

Die Auswahl von stellvertretenden, emblematisierten Gütern mit der Bewertung von Landschaften und (angeblichen) Eigenschaften der Bevölkerung geht mit der Bildung überindividuell verbreiteter Vorstellungen einher, die sich in der mentalen Repräsentation als «kulturelle Landkarten» niederschlagen können. Damit geschieht – auch wenn eine Übertragung dieser Art problematisch und hier nur ein kurzer Seitenblick auf die umfangreiche Klischee- und Stereotypenforschung möglich ist – auf einer gesellschaftlichen Ebene, was die kognitive Psychologie experimentell auf der Individualebene untersucht: Abwesende bzw. abstrakte Gegenstände oder Sachverhalte werden fragmentarisch und in symbolischer Form vergegenwärtigt und bezüglich der «résolution de problèmes pratiques, activités créatrices, orientation de l'individu dans l'espace, préparation au mouvement et acquisition d'habiletés motrices»¹⁵³ operationalisiert:

«Au total, l'image, simulation anticipatrice d'une issue possible d'action, paraît avoir un rôle important à jouer dans l'économie des conduites par lesquelles l'individu agit sur le monde et y opère des transformations [...] A cet égard, dans ses développements sur la notion d'"image opérative", Ochanine (1978) a souligné cet aspect par lequel l'imagerie assure une fonction régulatrice dans l'action humaine. L'image, ainsi considérée, est une forme privilégiée de représentation mentale, en ce qu'elle constitue un 'modèle interne' du monde, modèle que l'individu construit à partir de son action et qu'il utilise pour organiser

cette action. A ce titre, l'image peut être rapprochée de la notion de 'schéma', comme instrument cognitif assurant le guidage et la planification de l'action humaine.»¹⁵⁴

Die überindividuell gültigen und räumlich verorteten Elemente formieren kognitive Landkarten, summieren sich zu einer Semiologie des Raumes. Dabei bleiben lokalisierte Vorstellungen einmal in lokaler Gültigkeit verhaftet, einmal überwinden sie alle soziospatialen Grenzen, um sich zu allgemein verbreiteten Einstellungen oder Urteilen zu entwickeln. Im Einzelfall aktiviert das verbale oder visuelle Auftreten eines Gegenstandes (z.B. das Stichwort «die Alpen» oder entsprechende Landschaftsaufnahmen) ein semantisches Netz, das die Summe der individuellen Erfahrungen abruf und eine sofortige mentale Orientierung oder ein pragmatisches Handeln ermöglicht. Beispiele analoger semantischer Netze von überindividueller Gültigkeit enthalten geographische Arbeiten (s. Abb. 121). An entsprechenden Forschungen herrscht in der Volkskunde Nachholbedarf; aus der Sicht der *Ethnologie française* äussert Christian Bromberger:

«Dans le domaine de l'invention cartographique, une piste devrait être davantage explorée par les ethnologues, celle menant à la connaissance des cartes mentales [...] des acteurs sociaux. Il s'agit là d'un secteur de l'anthropologie cognitive encore trop peu développé, faisant ressortir, par exemple, les frontières qu'assignent les individus à leur 'pays' ou à leur région...»¹⁵⁵

Kulturpessimistischen Befürchtungen um eine «single world culture», wie sie die Diskussionen der 1960er und 1970er Jahre auch im deutschsprachigen Raum prägten, und der technischen Machbarkeit internationaler Standardisierung zum Trotz zeichnet sich ab, dass sich in der Realität die lokalen und regionalen Besonderheiten laut den kognitiven Kartenbildern nicht abschleifen, sondern entgegen der Tendenz zur Homogenisierung an Kontur gewinnen¹⁵⁶. Diese Beobachtung ist eng mit derjenigen zur nationalisierten Kultur verbunden: «Nach systemtheoretischen Vorstellungen sollten also Modernisierungsprozesse zum 'Absterben der

Nation', zur Herabsetzung der gesellschaftlichen Relevanz von Nationalismen bzw. von ethnischen Codierungen und ethnisch bedingten Differenzierungsprozessen führen.»¹⁵⁷ Die gegenwärtige Entwicklung – die Volkskunde hat vor allem die Ethnisierung von Kultur und den damit operierenden Rassismus vor Augen – tendiert aber in eine entgegengesetzte Richtung. Den Rückgriff auf (vermeintlich) «Historisches» und auf «Volkstümliches» interpretierten Volkskundler lange Zeit als Korrelat zum Tempo der Veränderungen¹⁵⁸. Der Trend hält, mit Höhepunkten in einzelnen Jahrzehnten (Gründung von Heimatschutz und Trachtenvereinigung, Dialekt) in einer Wellenbewegung bis heute an und bestätigte lange Zeit das inzwischen differenzierte Kompensationsmodell (s. Kap. 4.4).

In diesem Prozess hat die wissenschaftliche Volkskunde inzwischen von der Rolle einer zivilisationskritischen Agentin in den Status einer selbstreflexiven Beobachterin¹⁵⁹ gewechselt: In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts klassifizierte volkskundliche Arbeitsweise, dem ordnen den Sinn der Naturwissenschaften und einer dem deutschen Sprachraum sprichwörtlich anhaftenden Gründlichkeit verpflichtet, die Vielfalt volkskultureller Erscheinungen nach Kategorien (Haus, Kleid, Nahrung, Gerätschaft, Erzählung, Lied, Glaube und Aberglaube etc.). Diese Segmentierung und der selektive Blick¹⁶⁰ der frühen Volkskunde mögen auch dazu beigetragen haben, leicht perzipierbare, «typische» Merkmale als ethnische verfügbar zu machen, Elemente der Volkskultur zu politisieren, zu nationalisieren. Obschon Köstlin bemerkt hatte, dass das «Fach auf der kulturellen Variation, der kulturellen Vielfalt» basierte¹⁶¹, hob er den Beitrag zur Entdeckung der Regionen hervor: Bei aller rückwärtsorientierten Schwärmerei und *behaglichem Kaminplauderton* der Volkskunde war die Volkskunde, so Köstlin, von

«höchster Aktualität und zugleich von unheimlicher, gefährlicher Brauchbarkeit. Volkskunde wirkte als Modernisierungsagentur, sie dämpfte die Erfahrungen der gesellschaftlichen Beschleunigung durch statische Bilder aus dem eigenen Land und den bereisten Regionen ne-

benan. Sie lieferte die Geschichten darüber, wie die Menschen eigentlich seien, umgab auch die Entfremdeten mit der Firnis einer bürgerlichen Herkunft, einer regionalen und humanen Erdung.»¹⁶²

Den dabei stattfindenden Übergang von einer regionalen, territorial fixierten, de facto die gesellschaftliche Hierarchie stützenden Kulturspezifik in eine sozial und territorial übergreifende, eine gemeinsame Abstammung postulierende Nationalkultur datiert Köstlin ins 19. Jahrhundert¹⁶³. Abschliessend ist allerdings eine Relativierung Brombergers zu bedenken, dass nämlich die kulturellen Charakteristika (die «ensembles micro- ou macroculturels» in den «aires culturelles ou unités subculturelles») nicht den Erscheinungen entsprechen müssen, über die sich ethnisches Selbstbewusstsein definiert:

«L'aire culturelle, telle qu'on la conçoit généralement, est le produit de traits de différenciation – formant une série ouverte – que révèle une analyse substantiviste et contrastive des faits. La conscience de l'appartenance ethnique s'exprime, elle, à travers une gamme limitée de traits, reconnus et retenus par les usagers comme symboles d'identité et d'altérité; alors que l'aire culturelle est ancrée dans la longue durée, l'ethnicité est un phénomène beaucoup plus mouvant, s'affirmant différenciellement selon les contextes, les stratégies, les situations. Bref, [...] on aurait tort de réduire le fait ethnique à la constellation de traits qui permettent de définir une aire culturelle.»¹⁶⁴

Résumé

Bereits die Ausführungen zur Entdeckung der lokalen Volkskultur hatten die Befunde aus den Untersuchungsgebieten abschliessend in einen übergeordneten Zusammenhang gestellt, vor allem am Beispiel des Tourismus und der (staatlichen) Repräsentation. Im letzten Kapitel fragte ich nun nach generellen Mechanismen im Bereich von Symbolproduktionen aus «Kultur». Neben der grundsätzlichen Problematik der Verallgemeinerbarkeit und des Vergleichs galt die

Aufmerksamkeit zunächst den verschiedenen Arten von Typisierungen (Klischees, Stereotypen, Symbole, Zeichen, Embleme). Die spärliche Literatur innerhalb des Fachs einerseits und der nicht mehr zu bewältigende Umfang andererseits, den ausserhalb des Fachs z.B. allein die Symbol- und die Klischeeforschung angenommen haben, machten bald klar, dass die hier behandelten Themen den Umfang einer eigenen Arbeit annehmen würden und auch der Kompetenz anderer Disziplinen unterstehen. Was eine ausschliessliche Fokussierung auf diese Fragen und eine interdisziplinäre Untersuchung erforderte, ist nach dem Urteil von Helge Gerndt in der Volkskunde noch nicht über die Phase einer Beschreibungsbemühung hinaus gediehen¹⁶⁵.

Dennoch wollte ich die Fragen, die die bisher untersuchten Vorgänge in einen grösseren Rahmen stellen, nicht ausblenden. Ohne das im Fach schon (aus)diskutierte Thema des Folklorismus aufzugreifen, ging es mir zunächst um die zwar selten bewusst registrierte, doch äusserst wirksame Präsenz der typisierten Gegenstände und Vorstellungen im Alltag. Es ist offensichtlich, dass zeichenhafte Handlungen oder Objekte in kommerziellem Interesse, staatlicher Repräsentation oder sinnstiftender Selbstdarstellung von Gruppen auftreten, z.B. als religiös, politisch oder wirtschaftlich motivierte Identifikationssymbole (das Symbol einer Glaubensgemeinschaft, das Logo einer Partei, der unverwechselbare Schriftzug eines Markenartikels). Dabei ist die von Utz Jeggle festgestellte *grosse Bedeutung der unbedeutenden Unterschiede* geradezu ein Charakteristikum der verschiedenen Typisierungen: Distinktion (ausser) wie Integration (innen) berufen sich auf letztlich unwesentliche Differenzen (z.B. Kleidung, Sprache, Nahrung) oder austauschbare Merkmale (z.B. Landschaft, kunsthistorische Bauten, stilisierte Schriftzüge, Zeichen u.a.m.). Trotz ihrer eigentlichen Belanglosigkeit vermögen diese über die wirklichen Sachverhalte wie ökonomische Stärke oder soziale Hierarchie hinwegzutäuschen¹⁶⁶.

Spezifische Gegebenheiten beeinflussen die jeweiligen Typisierungsvorgänge, so dass sich verallgemeinerbare Regelmässigkeiten kaum auf-

stellen lassen. Die Beispiele des nationalen Symbolrepertoires (Brand der Luzerner Kapellbrücke), der staatlichen Embleme (emotionale Bedeutung der Flagge – nicht «nur» deren Symbolwert bei einer Verbrennung aus Protest) und der stereotypen Bilder über und aus dem Alpenraum (Zuschreibungen und Selbstdarstellung) erhellten die bis heute anhaltende Bedeutung der Facetten von Typisierungen. Analog verhält es sich mit den Stereotypen, die den Alltag selbst dort bestimmen, wo wir sie infolge unserer Vertrautheit mit dem bewerteten Gegenstand nicht erwarten – eine entsprechende Bemerkung Bourdieus, dass die «objektiv geringste Distanz im sozialen Raum [...] mit der subjektiv grössten Distanz zusammenfallen» kann, hat Johannes Moser unlängst am Beispiel krasser Vorurteile gegen Nachbarn empirisch belegt¹⁶⁷.

Zur Funktion der Typisierungen resümiert Konrad Köstlin eine der gängigen Erklärungen: «Je komplexer, je unübersichtlicher und angstmachender das Individuum und die Gesellschaften die Realität erleben, um so eindeutiger und einfacher müssen die Interpretationsangebote sein.»¹⁶⁸ Allerdings führt Köstlin nicht, wie dies in der Volkskunde gelegentlich der Fall war, eine Übersättigung an Reizen zu dieser Aussage, sondern die jüngste Sorge der Volkskundler um den Missbrauch des *moralischen Kapitals der Kultur* (Kaschuba). So wies Konrad Köstlin darauf hin, dass die «Kategorie 'Ethnie' [...] bis in die Gegenwart als Konträrstrategie» verwendet wird und in den Veränderungsprozessen der Moderne, besonders in den als Krisen empfundenen Zeiten «als die scheinbar einfachste und ursprünglichste Kategorie an Orientierungskraft» gewinnt. «Die Argumentation mit Ethnischem arbeitet mit der Plausibilitätsstruktur des Dauerhaften und Einfachen. Sie mutet in einer Welt der Veränderung stabil an und wird als verlässlich gedeutet und angenommen.»¹⁶⁹

Die Herausbildung dieser ideologisch aufgeladenen kulturellen Spezifik ist vor dem Hintergrund einer Verstaatlichung und Verkirklichung im 16.-18. Jahrhundert (Köstlin) und einer geistesgeschichtlichen Zuwendung zum Volk (Trümper) zu verstehen, womit es zur einer ersten

Ausdifferenzierung als Regionalisierung von Volkskultur kam. Hierauf basierte die Volkskunde des 19. Jahrhunderts einerseits, förderte aber andererseits auch die weitere Selektion und Überhöhung der Gegenstände. Diese Entwicklung hin zu Folklorelandschaften, die auf einer im 19. Jahrhundert einsetzenden Symbolproduktion beruht und vom Synergieeffekt unterschiedlichster Faktoren abhängt (Tourismus, Wirtschaft, Politik, Historismus, Wissenschaft), fand in der volkskundlichen Literatur mit Ausnahme weniger und zumeist kleiner Arbeiten und vereinzelter Äusserungen erst in den letzten Jahren Beachtung; m.W. ist die Studie von Johanna Rolshoven (1991) die erste ausführliche Arbeit, die sich dieser Thematik widmet.

Obwohl die typisierten Erscheinungen in der gesellschaftlichen Wahrnehmung einen räumlichen Niederschlag finden – auch Köstlin spricht nun von *nationalen Referenzlandschaften*, die «auf ihre ästhetisch-symbolische Signatur reduziert» werden¹⁷⁰ – sind in der Fachdiskussion die verschiedenen Ebenen des Territorialen aus mehreren Gründen tabuisiert («Verwurzelung» als provinzielle Rückständigkeit, als Randerscheinung in der heutigen Gesellschaft, als chauvinistisches bis rassistisches Potential). Das Fach beschäftigte sich überwiegend mit Sozialem, berührte jedoch immer wieder unterschiedliche Aspekte des Territorialen, zu denen ich drei Zugänge suchte. Einmal ist im Zuge der *exogenen Zuschreibungen* festzustellen, wie Ortsspezifisches sozial «sterilisiert» wird (Ausblendung des primären gesellschaftlichen Kontextes) und gleichzeitig räumlich eine Ausdehnung der Reichweite erfährt (Lokales steht – mit veränderten Konnotationen – für Nationales). Damit werden Räume mit überindividuellen Wertungen besetzt und Zuschreibungen werden ihnen inhärent, wie am Beispiel der *longue durée* des türkischen Fremdbildes und einer kurzfristigen Fremdattribuierung im Falle des Salzburger Tourismus deutlich wurde. Wie auffallende, leicht perzipierbare Besonderheiten der Bevölkerung – vielleicht im Zusammenspiel mit tradierter Erfahrung – für eine Stereotypisierung disponiert sind, zeigen gerade die gegenüber der Türkei herrschenden Vorurteile. Die daraus resultierende territoriale Fixierung von Vorstellungen

gen stellt einen kulturellen Prozess dar, der ohne die sozialen Bezüge aber nicht denkbar ist. Im Gegensatz zum Raum als materiellem Faktum kann von einer *Spatialität* als Wertbesetzung von Räumen¹⁷¹, könnte vielleicht sogar von räumlicher Orientierung als anthropologischer Konstante gesprochen werden. Als kulturelle Konstruktion bedient sich *spatialité* auch der einfach operationalisierbaren und äusserst wirksamen Visualisierungen einer territorialen Zugehörigkeit; sie ist Teil der im Identitätsprozess auftretenden Selbst- und Fremdzuschreibungen, über die sich auch soziales Distinktionsbestreben, ökonomische und machtpolitische Intentionen abspielen. Real fixierte Räume (z.B. politische Grenzen, mit kollektiver Erinnerung verknüpfte Lokalitäten), alltägliche Beziehungen (ökonomische Beziehungen, Heiratsverhalten, Mobilität) und abstraktere Räume mit ihren soziokulturellen Selbst- und Fremdbildern formieren die für die Orientierung bedeutsamen Zugehörigkeitsräume¹⁷².

Diese enge Verbindung bzw. Überlagerung von Spatialität und Identität führt zu einer zweiten Ebene und der Frage der Identität, die über Territorialität als menschlicher Verhaltensweise zur «Befriedigung der Bedürfnisse nach Sicherheit, Aktion und Identifikation in einem bestimmten sozio-kulturell geprägten Raum» gewonnen wird (Greverus). Die Bedeutung des Raumes für das menschliche Handeln ist offensichtlich – mit dem Herstellen von Raumbezügen ist einer der grundsätzlichen Vorgänge der Identitätsbildung angesprochen; die Abneigung gegen die von Greverus in die Fachdiskussion eingebrachte Territorialität dürfte sich daran entzündet haben, dass sie monokausal verstanden wurde und – da Greverus sie auch als phylogenetisch bezeichnet hatte – ein Missbrauch befürchtet wurde. Einen möglichen Umgang hat Joachim Stark am Beispiel des Religiösen im ethnischen Diskurs aufgezeigt, nämlich dass ein Gegenstand «wohl als anthropologische Konstante» betrachtet werden kann, dass es jedoch in einer historischen Perspektive gilt, «gleichzeitig aber den Nachweis zu erbringen, dass die ethnische Funktion der Religion Resultat einer späteren Entwicklungsstufe der Gattung ist,...»¹⁷³ In ihren späteren

Veröffentlichungen hatte die Autorin den 1972 eingenommenen Standpunkt denn auch relativiert. In den Untersuchungsgebieten zeigte eine ältere Generation Verhaltensweisen, die noch aus der Zeit vor dem sozioökonomischen Wandel stammten und einen hohen Stellenwert real-räumlicher Identität aufwiesen. Diese dürfte, wie aus den einleitenden Beschreibungen hervorgeht, auf den vier von Greverus genannten Wegen zur Identitätsgewinnung im Satisfaktionsraum basieren. Im Gegensatz zu einer Westschweizer Untersuchung¹⁷⁴ zeigt hier eine jüngere Generation trotz des Paradigmenwechsels in Umgang und Perzeption des Raumes, in den häufigen Bezügen zur «Heimat» noch stark raum- und ortsbezogene Anteile (wohl wegen der lokalen Überschaubarkeit und den Handlungsmöglichkeiten); dass in den Gesprächen und im Verhalten auch der *symbolische, vermittelte Ortsbezug* (Treinen) und die *symbolische Raumorientierung* (Greverus) mitschwingen, ist angesichts des touristisch intensiv valorisierten Gebietes anzunehmen.

Drittens geht es um die Herausbildung von Folklorelandschaften (oder Referenzlandschaften, um den von Köstlin geprägten Begriff zu verwenden), die über die stellvertretend stehenden Elemente der Volkskultur hinaus auf weitere Gegenstände reicht. Diese kristallisieren sich, wie

die Selbst- und Fremdzuschreibungen in einem regionalen Rahmen, über die *indicateurs*, *marqueurs* und *stéréotypes* auf einer nationalen und internationalen Ebene heraus. Damit kommt es in Analogie zu der von der kognitiven Psychologie auf individueller Ebene untersuchten mentalen Repräsentation zu gemeinsamen Orientierungspunkten, wozu ich auch die Herausbildung von «Kulturlandschaften» zähle, wie sie als gesellschaftliche Wahrnehmung und Bewertung von der Kulturgeographie erhoben und kartiert wurden (wobei die Geographie eher über den Menschen zum Raum, die Anthropologie eher über den Raum zum Menschen gelangte¹⁷⁵). Die Orientierungsfunktion ist vergleichbar mit dem Schema der kognitiven Psychologie und mit den mental maps der kognitiven Anthropologie («Schlüssel zu kulturgebundenen – somit also kollektiven – Wahrnehmungs- und Klassifikationssystemen»¹⁷⁶) und kann mit dem ursprünglich auf (lokale) Identität ausgerichteten Raumorientierungsmodell von Greverus erfasst werden, wie Beatrice Ploch vorführte¹⁷⁷. Neuerdings geben diese Prozesse im Fach zu Diskussionen Anlass, da sich mit ihnen eine Kulturalisierung von Territorien (oder Territorialisierung von Kultur) abspielt, die dem ideologischen Arsenal der «Neuen Rechten» gefährliche Argumente zuliefert.

1 Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M., 1991², S.30.

2 In der Literatur wird auf die Verwandtschaft der Bündner Maskengestalten mit den Lötschentaler *Tschäggättä* hingewiesen; die These wird durch die bei frühneuzeitlichen Chronisten belegten Umzüge der sogen. Stopfer in Graubünden untermauert. Siehe Zehnder, Leo: Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik. Basel 1976, S.308 (Schriften der SGV, Bd.60). Dietschy, Hans: Der Umzug der Stopfer, ein alter Maskenbrauch des Bündner Oberlandes. In: SAVk 37/1939-1940, S.25-45. Hänzi, Richard: Dr Splügnier Pschuuri. Fastnachtsbrauch einer Walsergemeinschaft im Rheinwald. In: Bündner Monatsblatt 7-8/1987, S.213-244. Freundl. Hinweis Katharina Eder Matt, Basel.

3 Es handelt sich im Falle Sardiniens um die «mamouthones» und den Hinweis, dass auch ausserhalb des Alpenraumes in bäuerlichen Kulturen dieselben Fellverkleidungen mit Glocken auftreten. Siehe Volta, Pablo: Le Carnaval de Mamojada, autrefois et aujourd'hui. In: Le Carnaval, la fête et la communication. Actes des premières rencontres internationales de Nice, 8 au 10 mars 1984. Nice 1985, S.85-87.

4 Eine Einteilung, wie sie z.B. Wildhaber vorführt: «Etwas schematisiert darf man vielleicht sagen, dass Holz- und Fellmasken vorzugsweise in den Alpen und den übrigen Berggegenden Europas vorkommen [...], d.h. in den Gebieten, in denen Hirten und Jäger wohnen. Die Grün-Umhüllungen, verbunden mit Vegetations- und Fruchtbarkeitsvorstellungen, gehören mehr in den bäuerlichen Bereich, also in flachere Gegenden.» Wildhaber, Robert: Form und Verbreitung der Maske. In: Masken der Schweiz und Europas. Basel 1960, S.4-6, hier S.6

5 Jeggli, Utz (Hg.): Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse. Tübingen 1984, S.8 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd.62).

6 Geertz, Clifford (wie Anm. 1), S.31.

7 Mayring, Philipp: Einführung in die qualitative Sozialforschung. München 1990, S.23f.

8 Die Schweizer Boulevardzeitung «Blick» berichtet auf der Titelseite in der Schlagzeile: «Trauer in aller Welt. Wiederaufbau bis zum nächsten Frühling» und fährt fort: «Es war, als ob plötzlich die Spitze des Matterhorns abgebrochen wäre. Als ob das Zürcher Grossmünster oder das Berner Bundeshaus über Nacht im Boden versunken wäre.

- Als ob Schloss Chillon in den Genfersee gestürzt wäre. Als ob die Rütliwiese mit Chalets überbaut wäre. Als ob eine böse Macht ein Stück Schweiz vernichtet hätte.» Blick, 19.08.1993, S.1. In den folgenden Tagen füllten seitenlange, reich illustrierte Berichte die Printmedien, erzählten die Geschichte der «ältesten Holzbrücke Europas», der «schönsten Brücke der Welt» und ihres Untergangs und starteten eine Hilfsaktion zur Finanzierung des Wiederaufbaus. Siehe z.B. Schweizer Illustrierte, 23.08.1993, S.10-21.
- 9 Olt, Reinhard: Der «Matziller» hat den Teufel gesehen. Besuch bei einem maskenschnittenden Bergbauern/Kuhhörer vom Frankfurter Schlachthof. In: FAZ, 02.06.1991. Freundl. Mitt. Theo Gantner, Basel.
 - 10 Haid, Hans: Kult und Mythos in den Alpen. Rosenheim 1991.
 - 11 Köstlin, Konrad: Der Begriff Volkskultur und seine vielfältige Verwendung. In: Münchner Streitgespräche zur Volkskultur. München 1990, S.12-15, hier S.14.
 - 12 Auf der regionalen Ebene lösen, wie Marie Claude Morand festgestellt hat, neue Vorstellungen den alten *Folklore- und Klischeetourismus* nur äusserst langsam ab. Morand, Marie Claude: Neue Freizeitwelten für neue Ferienmenschen. In: Antonietti, Thomas; Morand, Marie Claude (Hg.): Tourismus und kultureller Wandel. Wallis 1950-1990. Sitten 1993, S.19-39 (Kantonales Museum für Geschichte und Ethnographie Valère, Forschungsstelle für regionale Gegenwartsethnologie, Ethnologische Reihe, Bd. 3).
 - 13 Als sich der Schweizer Astronaut Claude Nicollier «immer wieder zur Schweiz bekennt und zugleich wacker die gängigsten Klischees kolportiert: von der Schokolade über den Käse zum Matterhorn», erklärt Georg Kreis dazu: «Die Diskrepanz zwischen der Modernität der technischen Kompetenz [Forschungsplattform Eureka etc.] und der weiterhin grassierenden 'Antiquiertheit des Menschen' (Günther Anders), wie sie in der Pflege primitivster Klischees zum Ausdruck kommt, ist erschreckend. Sie ist es vor allem deshalb, weil das Auseinanderklaffen vielleicht sogar zwingend ist, das heisst kulturelle Reduktion in dem Masse eintritt, als der technische Fortschritt um sich greift.» Kreis, Georg: Existiert die Schweiz? In: Basler Zeitung, 03.09.1992.
 - 14 Publiziert im Artikel von Wespe, Rolf: Obwalden. In: Tagesanzeiger Magazin, Zürich 29/1987, S.16-23.
 - 15 Le Bras, Hervé; Todd, Emmanuel: L'invention de la France. Paris 1981, S.21f.
 - 16 In der schwäbisch-alemannischen Fastnacht beziehen sich Dutzende der seit den 1950er Jahren neu entstandenen Fastnachtfiguren in Namensgebung und Kostümierung auf Spottnamen oder Abderitengeschichten ihrer Heimatgemeinde. Ein Beispiel von dieser Umkehrung üblicher Zuschreibungsmechanismen («...le marqueur emblématique fonctionne le plus souvent à l'égard de l'en-groupe et le stéréotype à l'égard de l'hors-groupe.») geben auch Dufour und Schippers für ein provenzalisches Dorf (Correns), das mit dem Spitznamen Pesco-Luno einen der besten Weine des Gemeindeterritoriums benennt. Dufour, Annie-Hélène; Schippers, Thomas K.; avec collaboration de Martel, Claude: Nous ici et les autres. Formes d'identité locale et microregionale en Province varoise. Rapport C.E.M., ministère de la culture. Aix-en-Provence, Paris 1986 (unpubliziert), S. 65f.
 - 17 Burckhardt-Seebass, Christine: Trachten als Embleme. Materialien zum Umgang mit Zeichen. In: ZfV 77/1981, S.209-226, hier S.213.
 - 18 Beil, Richard, unter Mitarbeit von Beil, Klaus: Wörterbuch der deutschen Volkskunde. 3.Aufl. Stuttgart 1974.
 - 19 Nussbeck, Ulrich: Schottenrock und Lederhose. Europäische Nachbarn in Symbolen und Klischees. Berlin 1994, S.22 (Kleine Schriften der Freunde des Museums für Völkerkunde, Heft 14).
 - 20 Schroubek, Georg R.: Prag und die Tschechen in der deutsch-böhmischen Literatur. Volkskundliche Überlegungen zum nationalen Stereotyp. In: ZfV 74/1979, S.201-215, hier S.214.
 - 21 Bausinger, Hermann: Name und Stereotyp. In: Helge, Gerndt (Hg.): Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder - Selbstbilder - Identität. Festschrift für Georg R. Schroubek. München 1988, S.13-19, hier S.13 (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd.8).
 - 22 Küsting, Sabine: Von Schwarzenstereotypen im Alltag und den fehlenden Strategien, sie auch dort wirksam zurückzudrängen, wo es Interesse für ihren Erhalt gibt. In: Gerndt, Helge (wie Anm.21), S.149-162, hier S.161.
 - 23 Burckhardt-Seebass, Christine (wie Anm.17), S.210f.
 - 24 Sulzer, Dieter: Traktate zur Emblematik. Studien zu einer Geschichte der Emblementheorien. Herausgegeben von Gerhard Sauder. St. Ingbert 1992, S.22 (Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft Bd.22).
 - 25 Niederer, Arnold: Sitten, Bräuche und Traditionen als Faktoren der regionalen Identität. In: Brugger, Ernst A. et al. (Hg.): Umbruch im Berggebiet / Les régions de montagne en mutation. Bern 1984, S.797-808, hier S.806.
 - 26 Lurker, Manfred: Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart 1979, S.551f.
 - 27 Beil, Richard (wie Anm.18), S.789. In dieser «bewildering array of phenomena», wofür Ortnet als Beispiele «the cross of Christianity, the American flag, the motorcycle for the Hell's Angels, 'work' in the Protestant ethic» anführt, wird unterschieden zwischen den «summarizing symbols» - meistens Gegenstände einer gewissen Verehrung wie religiöse oder staatliche Verehrung, «representing for the participants in an emotionally powerful and relatively undifferentiated way, what the system means to them» - und den analytischen «elaborating symbols» («to provide for its members 'orientations', i.e., cognitive and affective categories; and 'strategies', i.e., programs for orderly social action in relation to culturally defined goals.») Ortnet, Sherry: On key symbols. In: American Anthropologist 75/1973, S.1338-1346, hier S.1339f.
 - 28 Die «selbstbestimmten, gegründeten, organisierten sozialen oder politischen Vereinigungen» könnten nicht auf eine «als Einheit erlebte historische Dimension» oder einen «gemeinsam entwickelten kulturellen Stil» aufbauen, weshalb eine explizite Gruppenideologie oder repräsentative Zeichen, Embleme, zur Legitimierung dienen. Burckhardt-Seebass, Christine (wie Anm.17), S.213.
 - 29 Burckhardt-Seebass, Christine (wie Anm.17), S.212f.
 - 30 Nussbeck, Ulrich (wie Anm.19), S.9.
 - 31 Geertz, Clifford (wie Anm.1), S.49.
 - 32 Pfrunder, Peter: Schweizer Festbräuche: Bilder und Botschaften. In: Hugger, Paul (Hg.): Handbuch der Schweizerischen Volkskultur. 3 Bde., Zürich/Basel 1992, hier Bd.2, S.629-659, hier S.633, S.636.
 - 33 «Die Deutung, die ein Ritual vermittelt, der Sinn kann in logischer oder legitimer Ordnung, in meist mit ästhetischen Mitteln erzielter emotionaler Befriedigung, im Verweis auf die Geschichte oder auf allgemeine, einer Gesellschaft gemeinsame kulturelle Werte liegen.» Burckhardt-Seebass, Christine: Lücken in den Ritualen des Lebenslaufs. Vorläufige Gedanken zu den 'passages sans rites'. In: Ethnologia Europaea 20/1990, S.141-150, hier S.141 und S.142. Als Beispiel nenne ich Burkhardt Lauterbach, der in seinem Aufsatz zur Bürokratie die Verwendung des Ritualbegriffs für sinnstrukturierende Vorgänge wie folgt reflektiert: «...es ist offensichtlich, dass ich den Begriff 'Ritual' hier nicht im traditionellen Sinne benutze, demzufolge er die Gesamtheit symbolischer Praktiken bezeichnet, die das Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Übernatürlichen ordnet, sondern durchaus im Sinne des gewöhnlichen, alltäglichen Sprachgebrauchs, demzufolge er kollektive, mehr oder weniger festgelegte und sich wiederholende Verhaltensweisen bezeichnet.» Lauterbach, Burkhardt: Arbeitsalltag und Bürowelt. Einblicke in Ausschnitte deutscher Angestelltenkultur. In: SAVk 86/1990, S.44-61, hier S.50, S.53f.

- 34 Moser, Johannes: Zum Stigma des Sozialschmarotzers. In: Dauskardt, Michael; Gerndt, Helge (Hg.): Der industrialisierte Mensch. 28. Deutscher Volkskunde-Kongress Hagen, 7. bis 11. Oktober 1991. Münster 1993, S.329-337, hier S.333f.
- 35 Kaschuba, Wolfgang: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: ZfV 91/1995, S.27-45, hier S.41.
- 36 Bausinger, Hermann (wie Anm.21), S. 17f. Kunow, Rüdiger: Das Klischee als kognitive Strategie im literarischen Text. Diss., Würzburg 1981, S.18.
- 37 Köstlin, Konrad: Reisen, regionale Kultur und die Moderne. Wie die Menschen modern wurden, das Reisen lernten und dabei die Regionen entdeckten. In: Pöttler, Bernhard; Kammerhofer-Aggermann, Ulrike (Hg.): Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg. Wien 1994, S.9-24, hier S.20.
- 38 Bourdieu, Pierre: L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de la région. In: L'identité. Actes de la recherche en sciences sociales 35/1980, S.63-72, hier vor allem S.9f.
- 39 Gantner, Theo: «Typisches» als Sammelbereich des Volkskundemuseums. In: Eder Matt, Katharina; Gantner, Theo; Wunderlin, Dominik: Typisch? Objekte als regionale oder nationale Zeichen. Begleitpublikation zur gleichnamigen Ausstellung im Schweizerischen Museum für Volkskunde. Basel 1990, S.14-22, hier S.15.
- 40 Kategorien, derer sich Autoren bis heute bedienen: Versatzstücke aus Geschichte, Stammescharakter und eine «geheimnisvolle» (sic) Landschaft sollen das Eigene ausmachen, wie Richard Carstens in seiner Einleitung zu «Typisch niedersächsisch» vorführt. Carstens, Richard: Typisch niedersächsisch. Einst und jetzt - Land zwischen Nordsee und Harz, Elbe und Weser. Würzburg 1985. Freundl. Hinweis Ingrid Tomkowiak, Göttingen.
- 41 Köstlin, Konrad: Die Regionalisierung von Kultur. In: Ders.; Bausinger, Hermann (Hg.): Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel 1979. Neumünster 1980, S.25-38, hier S.26f. (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd.7). Die Herausbildung regional-spezifischer Zivilisation im Rahmen einer intensivierte staatlischen und kirchlichen Durchdringung des Alltags in der Frühen Neuzeit thematisierte Köstlin auch an anderer Stelle. Siehe Köstlin, Konrad: Historische Methode und regionale Kultur. In: Ders. (Hg.), unter Mitarbeit von Glaser, Renate: Historische Methode und regionale Kultur. Festschrift für Karl-Sigismund Kramer. Berlin/Vilseck 1987, S.7-23, hier S.21f. (Regensburger Schriften zur Volkskunde, Bd.4).
- 42 Trümper, Hans: Die Entdeckung des Volkes. In: Vorromantik in der Schweiz. 6. Kolloquium der Schweiz. Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft. Fribourg 1982, S.279-293. Dazu auch: Könenkamp, Wolf-Dieter: Natur und Nationalcharakter. Die Entwicklung der Ethnographie und die frühe Volkskunde. In: Ethnologia Europaea 18/1988, S.25-52.
- 43 Köstlin, Konrad: Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. In: Ethnologia Europaea 24/1994, S.5-20, hier S.9f.
- 44 Köstlin, Konrad (wie Anm.41/1980), S.29.
- 45 «Häufig genug hat man in Vergangenheit und Gegenwart mit volkskundlicher Atlasforschung und den Belegkarten für die Verbreitung kultureller Elemente territoriale Ansprüche untermauert.» Köstlin, Konrad (wie Anm.43), S.8f. Siehe dazu die Übersicht bei: Bromberger, Christian: L'ethnocartographie. D'une cartographie d'inventaire à une cartographie d'invention. In: II Congrès Mondial Basque; cuadernos de sección Antropología-Etnografía. Donostia 1988, S.85-103, hier S.86f.
- 46 Als Rücklauf oder Rückkopplung wird die Wiedergabe von angelesenem Wissen durch die Informanten bezeichnet: Das am Ort erhobene Wissen und die daraus gewonnenen Erkenntnisse finden wieder ins aktive Wissen der Einheimischen zurück. Ein Beispiel davon gibt - um bei unserer Untersuchungsregion zu bleiben - Johannes Jegerlehner in seiner Sammlung von «Sagen aus dem Unterwallis», Basel 1909, S.II (Schriften der SGV, Bd.6).
- 47 Köstlin, Konrad (wie Anm.41/1980). Jeggle, Utz; Korff, Gottfried: Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kulturökonomie. In: ZfV 70/1974, S.39-57. Bausinger, Hermann: Volkskunde. Darmstadt 1972, S.105ff., besonders S.116ff.
- 48 Die 1967/1968 vom Deutschen Kunstrat und der Stiftung «Pro Helvetia» im Rahmen des Ausstellungszyklus «Europäische Volkskunst» organisierte Schau gastierte in München, Nürnberg und Darmstadt.
- 49 Wildhaber, Robert: Schweizerische Volkskunst. In: Schweizerische Volkskunst. Eine Ausstellung des Deutschen Kunstrates und der Stiftung «Pro Helvetia». Opladen 1967.
- 50 Wildhaber, Robert (wie Anm.49) [unpaginiert].
- 51 Ebd.
- 52 Gantner, Theo: Der Festumzug. Basel 1970. Der Ausstellungs-publikation folgte leider nur ein kurzer Aufsatz zur fraglichen Thematik: Gantner, Theo: «Die Schweizer, wie sie sind». In: Festschrift Robert Wildhaber, 1972, S.137-140.
- 53 Eder Matt, Katharina; Gantner, Theo; Wunderlin, Dominik (wie Anm.39).
- 54 Baumann, Flavio: La lutte suisse: jeu national et enjeu identitaire. Les Romands à la Fête fédérale de lutte, Stans 1989. In: Schader, Basil; Leimgruber, Walter (Hrsg.): Festgenossen. Über Wesen und Funktion eidgenössischer Verbandsfeste. Basel/Frankfurt a.M. 1993, S.185-223, hier S.221 (NFP 21 Kulturelle Vielfalt und nationale Identität).
- 55 Crettaz, Bernard: La beauté du reste. Confession d'un conservateur de musée sur la perfection et l'enfermement de la Suisse et des Alpes. Genève 1993.
- 56 Was heute als Symbol für den Schwarzwald, für Baden-Württemberg steht, ist in seiner bekannten Form erst wenige Jahrzehnte alt und war, wie Schmitt ausführt, bis über die Mitte des 19. Jahrhunderts auf die drei Orte Gutach, Kirnbach und Reichenbach beschränkt. In den 1850er Jahren verhalf ihm die badische Grossherzogin zu erster Beachtung, indem sie - und auch «die Damen der Kurgesellschaft» - den Bollenhut trug. In den 1880er Jahren liess sich in Gutach eine kleine Malerkolonie nieder, die Trachten-trägerinnen im Bollenhut auf die Leinwand bannte und Vorlagen für Publikationen herstellte, nicht ohne die örtliche Bevölkerung für den Wert ihres Kulturgutes, insbesondere der Tracht, zu sensibilisieren. In der Folge steigerten sich die Dimensionen des Bollenhutes bzw. der roten Wollbollen um ein Mehrfaches; ein Vorgang, der um 1900 nur ein vorläufiges Ende erreichte. Bald waren auch die ersten Erklärungen zu diesem Trachtenstück zur Hand, das bereits für den ganzen Schwarzwald stellvertretend stand. Statt der Mythologisierung war es für einmal die Tendenz zur Mystik; 1921 wurde die Anordnung der Bollen als christliches Symbol (Kreuzform) interpretiert, noch 1981 wurde die Zahl von 14 Bollen pro Hut mit den heiligen 14 Nothelfern in Verbindung gebracht. Seit der Hut in den 1950er Jahren in alle Welt verkauft wurde, legten auch die Bollen an Grösse nochmals deutlich zu: Genügte im 19. Jahrhundert noch ein Pfund Wolle zur Herstellung der roten «Kugeln», ist heute das Vierfache vonnöten. Schmitt, Heinz: Volkstracht in Baden. Ihre Rolle in Kunst, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft seit zwei Jahrhunderten. Karlsruhe 1988, S.119ff. Freundl. Mitteilung Peter Assion (!).
- 57 Bauche, Ulrich: Reaktionen auf städtische Kulturvermittlung, dargestellt an Beispielen aus dem Hamburger Umland. In: Wiegelmann, Günter (Hg.): Kulturelle Stadt-Land-Beziehungen in der Neuzeit. Münster 1978, S.159-74, hier S.170f.

- 58 Köstlin, Konrad: Fastnacht und Volkskunde. Bemerkungen zum Verhältnis eines Fachs zu seinem Gegenstand. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 23/1978, S.7-22, hier S.14.
- 59 Assion, Peter: Elzacher «Schuddig» und Lötschentaler «Tschäggete». Ein deutsch-schweizerischer Vergleich zur jüngeren Geschichte der Fastnacht. In: Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg, Band 3, Stuttgart 1989, S.166-211, hier S.205.
- 60 Götsch, Silke: Stapelholmer Volkskultur. Aufschlüsse aus historischen Quellen. Neumünster 1981, S.167-175 (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd.8).
- 61 Gerndt, Helge (wie Anm.21).
- 62 Niederer, Arnold: Polozaj in pomen narodopisja v sedanosti / Stellung und Bedeutung der Volkskunde in der Gegenwart. In: Traditiones 7-9/1978-1980, S.5-18, hier S.18 (Acta Instituti ethnographiae slovenorum, Ljubljana 1982).
- 63 Hain, Mathilde: Das Lebensbild eines oberhessischen Trachtendorfes. Von bäuerlicher Tracht und Gemeinschaft. Jena 1936 (Forschungen zur deutschen Volkskunde, Bd.1).
- 64 Burckhardt-Seebass, Christine (wie Anm.17), S.210.
- 65 Gerndt, Helge: Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten. München 1986², S.119 (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd.5).
- 66 Weber-Kellermann, Ingeborg; Bimmer, Andreas C.: Einführung in die Europäische Ethnologie. Stuttgart 1985², S.118.
- 67 Gerndt, Helge (wie Anm.65), S.126ff.
- 68 Trachten nicht für jedermann? Heimatideologie und Festspiel-tourismus dargestellt am Kleidungsverhalten in Salzburg zwischen 1920 und 1938. Salzburg 1993 (Salzburger Beiträge zur Volkskunde, Band 6).
- 69 Ebd., S.19.
- 70 Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: The Mozartkugel. From a local speciality to Austria's National Symbol. In: Ethnologia Fennica 21/1993, S.46-53. Freundl. Hinweis Christine Burckhardt-Seebass, Basel.
- 71 Dies., S.52.
- 72 Dies., S.53. Diese Feststellung hatte schon Christine Burckhardt-Seebass in die Kompensationsdebatte eingebracht, siehe Kap.4.4.1.
- 73 Ethnologia Fennica. Finish studies in Ethnology 21/1993.
- 74 Löfgren, Orvar: The nationalization of culture. In: Ethnologia Europaea XIX/1989, S.5-24. Freundl. Hinweis Christine Burckhardt-Seebass, Basel.
- 75 Hofer, Tamás: Die ungarische «Volkskunst» im Kraftfeld wechselnder Interpretationen 1890-1990. In: Jahrbuch für Volkskunde 1992, S.67-80, hier S.80.
- 76 Bertho, Catherine: L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype. In: L'identité. Actes de la recherche en sciences sociales 35/1980, S.45-62.
- 77 Bromberger, Christian: Ethnographie. In: Bertrand, R.; Bromberger, C. et al.: Provence. Paris 1989, S.85-249, hier S.87ff.
- 78 Ders., S.216ff.
- 79 Rolshoven, Johanna: Provençebild mit Lavendel. Die Kulturgeschichte eines Dufes in seiner Region. Bremen 1991.
- 80 Bausinger, Hermann: Region - Kultur - EG. In: ÖZV 97/1994, S.113-140, hier S.135f.
- 81 Köstlin, Konrad (wie Anm.43), S.18.
- 82 Ders., S.8.
- 83 Kaschuba, Wolfgang (wie Anm.35), S.33.
- 84 Nussbeck, Ulrich (wie Anm.19), S.5f.
- 85 Joachim Stark machte bereits 1991 auf die Gefahren des ethnischen Prinzips in den ehemals sozialistischen Staaten aufmerksam. Stark, Joachim: Heimat und territoriale Identität im Rahmen einer kritischen Theorie des Ethnischen. In: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 34/1991, S.11-34, hier S.25f. Vgl. die bereits zitierten Aufsätze von Konrad Köstlin (wie Anm.43), Hermann Bausinger (wie Anm.80), Wolfgang Kaschuba (wie Anm.35) und Helge Gerndt: Deutsche Volkskunde und Nationalsozialismus - was haben wir aus der Geschichte gelernt? In: SAVK 91/1995, S.53-75, hier S.63f.
- 86 Treinen nimmt eine strikte Unterscheidung der beiden Begriffe vor: «Das Heimatgefühl ist dabei auf örtlich gebundene Intimgruppen - und auf die innerhalb dieser Intimgruppen gemachten Erfahrungen - gerichtet [...] wie zum Beispiel durch Elternhaus, landschaftliche Umgebung und so fort. Emotionale Ortsbezogenheit hingegen ist die Folge der Zugehörigkeit zu einer grösseren, örtlich beschränkten Bezugskategorie, die eng mit dem Sozialzusammenhang der Ortsgemeinde in Verbindung steht.» Treinen, Heiner: Symbolische Ortsbezogenheit. Eine soziologische Untersuchung zum Heimatproblem. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 17/1965, S.73-97, 254-297, hier S.295.
- 87 «Je primitiver das Bewusstsein ist, desto unfähiger, die Zusammengehörigkeit des räumlich Getrennten oder die Nicht-zusammengehörigkeit des räumlich Nahen vorzustellen.» Simmel, Georg: Zur Soziologie des Raumes [1903]. In: Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl. Herausgegeben und eingeleitet von Heinz Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt. Frankfurt 1992⁴, S.221-242, hier S.233ff.
- 88 Pellegrino, P. et al: Réponses aux questions et remarques de P. Rambaud «Présentations de l'espace et identité collective.» In: Bassand, Michel (Hg.): L'identité régionale/Regionale Identität. Saint-Saphorin 1981, S.145-153, hier S.147 (NFP «Regional-probleme» des Schweizerischen Nationalfonds).
- 89 Herrenknecht, Albert: Für eine neue Kultur der Dörfer. In: Allmen-de 26, 27/1989, S.39-53, hier S.45.
- 90 Wiegelmann, Günter; Zender, Matthias; Heilfurth, Gerhard: Volkskunde. Eine Einführung. Berlin 1977, S.128f. (Grundlagen der Germanistik, 12).
- 91 «Kurtze Beschreibung der In Europa befinthlichen Völkern Und Ihren Aigenschafften.» Die sogenannte Vielvölkertafel soll aus der Steiermark stammen und um 1700 datieren (Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien).
- 92 Siehe dazu die Zusammenstellung von Wiegelmann, Günter: Von der Detailkarte zum Kulturraum. In: Ders.: Theoretische Konzepte der europäischen Ethnologie. Münster 1991 [ursprünglich 1965], S.151-172 (Grundlagen der europäischen Ethnologie, Bd.1).
- 93 Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Zürich 1946, S.30. Ders.: Kulturgrenzen und ihre Bestimmung durch volkskundliche Karten. In: Studium generale 6/1952, S.363-373, hier S.371ff.
- 94 Simmel unterscheidet zwischen räumlich (die landschaftliche Ausdehnung) und örtlich (auf eine Kommune, auf eine Stadt bezogen). Simmel, Georg (wie Anm.87), S.225.
- 95 Greverus, Ina-Maria: Der territoriale Mensch. Ein literatur-anthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Frankfurt a.M. 1972.
- 96 Burckhardt-Seebass, Christine, et al.: «...im Kreise der Lieben». Eine volkskundliche Untersuchung zur populären Liedkultur in der Schweiz. Basel/Frankfurt a.M. 1993, S.4 (Nationales Forschungsprogramm 21; kulturelle Vielfalt und nationale Identität).
- 97 Diesen Vorgang beobachtete bereits Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart 1961, S.86f. Rambaud sieht das Gewicht des Raumes als Identitätsfaktor gerade im «...univers mouvant, discontinu, cassé» begründet, in welchem die Menschen «cherchent la place qu'occupent les choses dans un espace pour y ancrer leur existence collective et lui trouver un sens, pour donner un support tangible à un 'vivre ensemble' de plus en plus difficile.» Rambaud, Placide: Représentations de l'espace et identité collective. In: Bassand, Michel (wie Anm.88), S.133-137, hier S.136.

- 98 Lebenswelt als «all das unauffällig Alltägliche, [...] das aus dem öffentlichen Bewusstsein herausfällt und auch von den Wissenschaften vom Menschen, sofern sie sich nur um seine Haupt- und Staatsgeschäfte scheren, übersehen und nicht zum Gegenstand gemacht wird.» Somit als «Welt der allgemeinen Erfahrung» (Husserl) umschrieben, bleibt *Lebenswelt* allerdings immer noch ein vager Begriff. Kulenkampff, Jens: Notiz über die Begriffe «Monument» und «Lebenswelt». In: Assmann, Aleida; Harth, Dietrich (Hg.): *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt am Main 1991, S.26-33, hier S.30.
- 99 In einer empirischen Untersuchung stellen die Autoren fest, dass die häufigen Wechsel des räumlichen bzw. örtlichen Milieus und die Globalisierungen in Wirtschaft und Medien die früheren Raum- und Ortsbindungen gelockert haben. Gleichzeitig seien die Örtlichkeiten infolge der baulichen Entwicklung austauschbarer geworden, womit auch die emotionale Ortsbindung rückläufig sei. Nicht nur der Wandel der Bausubstanz, vor allem der Verlust an aktiv nutzbaren Räumen und Orten wird als Verlust empfunden. Röllin, Peter; Preibisch, Marianne: Ortsveränderung und räumliche Identität. Basel 1991, S.2 (Nationales Forschungsprogramm: Kulturelle Vielfalt und nationale Identität; Kurzfassungen der Projekte). Siehe auch: Dies.: Ortsveränderungen und räumliche Identität. In: *Info* 21/Nr.14, März 1991, S.12-16 (Bulletin des NFP 21: Kulturelle Vielfalt und nationale Identität).
- 100 Bereits Ina-Maria Greverus wies auf das Problem der Zoomorphisierung hin und betonte, dass *territoriales Verhalten* und der Begriff der *Territorialität* «in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung ungebräuchlich» seien. Greverus, Ina-Maria (wie Anm.95), S.17.
- 101 Ploch, Beatrice: Vom illustrativen Schaubild zur Methode. Mental Maps und ihre Bedeutung für die Kulturanthropologie. In: Greverus, Ina-Maria et al. (Hg.): *Kulturtexte. 20 Jahre Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie*. Frankfurt 1994, S.113-133, hier S.118 (Notizen; Schriftenreihe des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt, Bd.46). Der Beitrag von Ploch enthält einen wissenschaftsgeschichtlichen Abriss zur Mental-Map-Forschung. Die Orientierung am Beispiel des Erscheinungsbildes der Stadt ist dargestellt im Standardwerk von Lynch, Kevin: *Das Bild der Stadt*. Braunschweig 1975. Freundl. Hinweis Thomas Hengartner, Bern. Die Erstausgabe von Kevin Lynch (*The image of the city*. Cambridge 1960) geht über die Fragen des mental mapping hinaus, um generell die Beziehung Mensch-Umwelt zu thematisieren. Zu den kognitiven Karten im urbanen Raum siehe Denis, Michel: *Image et cognition*. Paris 1989, S.234ff.
- 102 Vgl. Brassel, Kurt; Büttler, Daniel; Flury, Andreas: Experimente zur Raumkognition der Schweiz. In: *Geographica Helvetica* 1/1986, S.3-10 (mit Zusammenfassung der Forschungsgeschichte).
- 103 Weiss, Richard: *Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart*. In: *Die Alpen* 33/1957, S.209-224.
- 104 Zima, Peter V.: *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*. Tübingen 1989, S.32.
- 105 Tschöfen, Bernhard: *Aufstiege - Auswege. Skizzen zu einer Symbolgeschichte des Berges im 20. Jahrhundert*. In: *ZfV* 89/1993, S.213-232.
- 106 Bausinger, Hermann: *Räumliche Orientierung. Vorläufige Anmerkungen zu einer vernachlässigten kulturellen Dimension*. In: Bringéus, Nils-Arvid (Hg.): *Wandel der Volkskultur in Europa*. 2 Bde, Münster 1988, Bd.1, S.43-52 (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, Bd.60).
- 107 Treinen; Heiner (wie Anm.86), S.73. Greverus, Ina-Maria: *Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*. München 1978, S.274. (Notizen, Schriftenreihe des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt a.M., Nr.26).
- 108 Simmel, Georg (wie Anm.87), S.226.
- 109 Wie z.B. die Fastnacht «in ihrer pointierten (am Ort festgemachten) und pointierenden Ausformung mit der Landschaft, den einzelnen Orten konnotiert» wird, hat Köstlin aufgrund deutscher Beispiele bemerkt und die Bedeutung für Selbstverständnis und Fremdbild angetönt. Köstlin, Konrad: *Fastnacht und Volkskunde. Bemerkungen zum Verhältnis eines Fachs zu seinem Gegenstand*. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 23/1978, S.7-22, hier S.14f. Dass einige Narrenzünfte der schwäbisch-alemannischen Fastnacht schon vor Jahren Gerichtsprozesse anstrebten und selbst die Ministerien zu Hilfe riefen, um ihr «echtes» Brauchtum vor Kopie oder ähnlicher Kostümierung oder Ausübung andernorts zu sichern, unterstützt die Aussage Köstlins.
- 110 Bollnow, O.F.: *Mensch und Raum*. Stuttgart 1963, S.17f., 101ff. Bollnow verweist beim Vergleich zwischen dem mathematischen, homogenen Raum mit dem erlebten, inhomogenen Raum auf Eliades Differenzierung zwischen sakralem und säkularisiertem Raum.
- 111 Ders., S.18. Zum Begriff *des espace vécu* in der Ethnologie française siehe Gumuchian, Hervé: *La région, espace vécu*. In: *le monde alpin et rhodanien* 1/1981, S.91-93. Gumuchian spricht bei den «pratiques spatiales» *des espace vécu* von den «lieux idéologiques».
- 112 So unterscheiden Bromberger und Ravis-Giordani zwischen dem *espace donné* und dem bewerteten, mitunter durch symbolische Bedeutung besetzten *espace produit*: «Par 'espace donné', nous entendons les formes (sites et bâtiments...) qui ont préexisté à un processus social déterminé; par 'espace produit' celles qui résultent des aménagements, des interprétations, du 'bricolage' effectués par le groupe résidentiel dont nous saisissons par ailleurs la dynamique, les tensions et les rêves.» Bromberger, Christian; Ravis-Giordani, Georges: *Espace donné, espace produit; esquisse d'une approche ethnologique du concept d'espace*. In: Balfet, H. et al.: *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*. Paris 1976, S.13-25, hier S.15. Vgl. auch Bonte, Pierre; Izard, Michel: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris 1991, S.704f. [Artikel «Territoire»].
- 113 Bourdieu, Pierre: *Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum*. In: Wentz, Martin (Hg.): *Stadt-Räume*. Frankfurt a.M./New York 1991, S.25-34 (Die Zukunft des Städtischen, Frankfurter Beiträge Bd.2). Eine eigenartige Wendung vollzieht hier Simmel, der räumliche Einheiten zunächst als gesellschaftliche Setzungen, als bewerteten Raum auslegt, um dann anzumerken, «dass die in jedem Fall psychologische Grenzsetzung aus jenen natürlichen Gebietsabschlüssen eine Erleichterung und Betonung fände», wofür er die Alpen und deren Bewohner «mit ihrer eigentümlichen Einheit von Freiheitssinn und Konservatismus...» anführt. Simmel, Georg (wie Anm.87), S.226f.
- 114 Isler-Kerényi, Cornelia: *Europa und die Türken*. In: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr.194/23.08.1986, S.68.
- 115 Nussbeck, Ulrich (wie Anm.19), S.15.
- 116 Bausinger, Hermann (wie Anm.106), S.47ff.
- 117 In: *Mit dem Auge des Touristen. Zur Geschichte des Reisebildes*. Ausstellung des Kunsthistorischen Institutes der Universität Tübingen. Tübingen 1981, S.91.
- 118 Köstlin, Konrad (wie Anm.41/1987).
- 119 Die seit dem 18. Jahrhundert im Umfeld des frühen Tourismus auftauchenden Veduten mit Trachtendarstellungen.
- 120 «Es fällt auf, dass eine ganze Anzahl besonders ausgeprägter Trachtendörfer in engem wirtschaftlichen Kontakt mit benachbarten grösseren Städten stand;...». Bausinger, Hermann: *Identität*. In: Ders., Jeggli, Utz; Korff, Gottfried; Scharfe, Martin: *Grundzüge der Volkskunde*. Darmstadt, 2.Aufl. 1989, S.204-262, hier S.234.

- Einerseits mag die Kleidung bei marktfahrenden Landleuten, wie die Ausrufbilder von David Herrliberger vermuten lassen, als Qualitätsabzeichen, als Werbestrategie gedient haben. Andererseits verhalf der ökonomische Erfolg zu relativem Wohlstand, was wiederum «die Ausbildung einer regionalspezifischen Kleidungsform» begünstigte - Könenkamp belegt dies, freilich zusammen mit territorialen und konfessionellen Gründen, am konkreten Beispiel einer Entstehung der Tracht *durch*, nicht *für* die Markttätigkeit. Könenkamp, Wolf Dieter: Kultureller Wandel und «lokale Identität» in einem oberfränkischen Dorf. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1985, S.24-39, hier S.25. Freundl. Hinweis Christine Burckhardt-Seebass, Basel.
- 121 Wiegelmann, Günter (wie Anm.90), S.200.
 - 122 «Aber auch der Begriff der Ortsbezogenheit wird der menschlich möglichen Skala einer emotionalen Raumbesetzung als Identifikationsausschnitt aus Umwelt nicht gerecht, da Ort eine unzulässige geographische Grenze für Satisfaktionsraum zieht, und die von Treinen in den Vordergrund gerückte Zugehörigkeit zu einem Sozialgebilde nur einen Teilaspekt der Verhaltenssicherheit gewährenden vertrauten Lebensform darstellt, da diese einschliesslich des sozialen Handelns von einem Kulturmuster bestimmt ist.» Greverus, Ina-Maria (wie Anm.95), S.48.
 - 123 Dies., S.51.
 - 124 Greverus, Ina-Maria: Auf der Suche nach Heimat. München 1979, S.41.
 - 125 Greverus, Ina-Maria (wie Anm.106), S.275f.
 - 126 Greverus, Ina-Maria (wie Anm.124), S.33. Dies. (wie Anm.107), S.266ff.
 - 127 Stark, Joachim (wie Anm.85), hier S.111.
 - 128 Bausinger, Hermann: Identität. In: Ders.; Jeggle, Utz; Korff, Gottfried; Scharfe, Martin (wie Anm.120), S.209.
 - 129 Kuntz, Andreas: Theoretische Gefahren? In: Brednich, Rolf W.; Hartinger, Walter (Hg.): Gewalt in der Kultur. 29. Deutscher Volkskundekongress Passau 1991. 2 Bde, Passau 1994, Bd.1, S.327-354, hier S.327ff. und S. 345ff. (Passauer Studien zur Volkskunde, Bd.8).
 - 130 Auf den Raumcharakter des Nationalstaates als intensive Form territorialen Anspruchs macht bereits Simmel aufmerksam: «Die Verbindungsart zwischen den Individuen, die der Staat schafft, oder die ihn schafft, ist mit dem Territorium derartig verbunden, dass ein zweiter gleichzeitiger Staat auf eben demselben kein vollziehbarer Gedanke ist.» Simmel, Georg (wie Anm.87), S.223. Zur «Herausbildung territorialer Identität ... in Zusammenhang mit der europäischen Nationalstaatsbildung» und der damit einhergehenden Überbetonung des Territorialisches siehe Stark, Joachim (wie Anm.85), S.12, S.15.
 - 131 Treinen, Heiner (wie Anm.86), S.84ff.
 - 132 Stark, Joachim (wie Anm.85), S.26.
 - 133 Gespräch mit Georg Pieldner, Cisdadiora [Michelsberg], 14.10.1990.
 - 134 Otto F. Walter: Mut zu Europa und nein zum Europastaat! In: Die Weltwoche Nr.34, 20. August 1992, S.41-42. Die Aussage von Otto Rieder (*1915 in Kippel) in: Das Lötschental trägt keine Maske. In: Tagesanzeiger, Zürich, 13. November 1991, S.73.
 - 135 Delaleu, Didier: Les avatars de la région et l'identité régionale. In: Bassand, Michel (wie Anm.88), S.139-143, hier S.141f.
 - 136 Treinen, Heiner (wie Anm.86), S.254ff.
 - 137 Antoniotti, Thomas: Das Dorf als Kulisse und Lebensraum: Bedeutungs- und Erscheinungswandel eines Ortsbildes. In: Images de la Suisse/Schauplatz Schweiz. Ethnologica Helvetica 13-14/1989-1990, S.35-65, hier S.60, siehe auch S.44. Vergleiche dazu die Ausführungen von Lynch über die Beziehung zur Landschaft in «primitiven» Kulturen. Lynch, Kevin (wie Anm.95), S.143.
 - 138 Treinen, Heiner (wie Anm.86), S.277.
 - 139 Röllin, Peter; Preibisch, Marianne (wie Anm.99), S.2.
 - 140 Dass Ortsbezogenheit nicht nur über räumliche, örtliche und soziale Gegebenheiten, sondern - und damit ist einmal mehr die Möglichkeit des Rücklaufs angesprochen - über deren (exogene) Bewertung entstehen kann und als symbolische Ortsbezogenheit einen Identitätsfaktor darstellt, hat Treinen folgendermassen resümiert: «Die perzipierten Gemeinsamkeiten brauchen dabei nicht durch direkte ('face to face') Interaktion vermittelt zu werden, sondern können durch jede Art indirekter Kommunikationen, sei es durch Massenkommunikationsmittel oder durch andere Kommunikationsketten, vermittelt werden.» Treinen, Heiner (wie Anm.86), S.83.
 - 141 Stark, Joachim (wie Anm.85), S.24.
 - 142 Centlivres, Pierre: L'identité régionale: Langage et pratiques. Approche ethnologique, Suisse romande et Tessin. In: Centlivres, Pierre et al.: Regionale Identität und Perspektiven: fünf sozialwissenschaftliche Ansätze/Les sciences sociales face à l'identité régionale: cinq approches. Bern/Stuttgart 1986, S.77-126, hier S.97 (Publikationen des Schweizerischen Nationalfonds aus den Nationalen Forschungsprogrammen, Bd.40).
 - 143 Ders., S.15f.
 - 144 Simmel, Georg (wie Anm.87), S.223.
 - 145 Bausinger, Hermann (wie Anm.47), S.121.
 - 146 Köstlin, Konrad: Explikation des ländlichen. Symbolische Ortsbezogenheit - das Beispiel Gottfried Kölvel. In: Becker, Siegfried; Bimmer, Andreas C. (Hg.): Ländliche Kultur. Symposion für Ingeborg Weber-Kellermann. Göttingen 1989, S.89-105, hier S.93, S.103.
 - 147 Ders, S.100f.
 - 148 Strübin, Eduard: «Folklore» und «folkloristisch» im allgemeinen Sprachgebrauch. In: SVK 60/1970, S.68-73.
 - 149 Folklorelandschaften können den in der *ethnologie française* gebräuchlichen *zones folkloriques* entsprechen, wobei van Gennep jedoch mit *zones folkloriques* ursprünglich Gebiete mit Übereinstimmung in mehreren kulturellen Zügen gemeint hatte. Van Gennep, Arnold: Manuel de Folklore français contemporain. Paris 1947, z.B. in tome 1/III, S.847ff.
 - 150 Dufour, Annie-Hélène; Schippers, Thomas K. (wie Anm.16), S.3f. [unter Berufung auf die Arbeiten des Soziolinguisten W. Labov.]
 - 151 Diesen «traits particuliers» wird auf regionaler Ebene nicht der Stellenwert von «marqueurs emblématiques», sondern nur von «attributs emblématiques» zugestanden, die als fassbare Markenzeichen das nach aussen valorisierbare Bild prägen. Vgl. Dufour, Annie-Hélène; Schippers, Thomas K. (wie Anm.16), S.59.
 - 152 Das Schloss des Handelsmannes Kaspar Jodok Stockalper (1609-1691) zählt zu den bedeutendsten profanen Bauten der Eidgenossenschaft im Ancien Régime.
 - 153 Denis, Michel (wie Anm.101), S.253.
 - 154 Ders., S.233f.
 - 155 Bromberger, Christian (wie Anm.45), S.100.
 - 156 Smith, Anthony D.: The Ethnic Revival. Cambridge University Press 1981, S.3.
 - 157 Kiss, Gabor: Nation als Formel für gesellschaftliche Einheits-symbolisierung. In: Gauger, Jörg-Dieter; Stagl, Justin: Staatsrepräsentation. Berlin 1992, S.105-130, hier S.106 (Schriften zur Kulturosoziologie, Bd.12).
 - 158 Wiegelmann, Günter (wie Anm.90), S.36.
 - 159 Für Riehl und die Bauernvolkskunde der folgenden Jahrzehnte diagnostizierte Martin Scharfe «eine ideologische Verhärtung, die sich wohl letztlich der eigenen bürgerlichen Angst vor der technischen Zivilisation verdankt, eine Zivilisationsangst, die verdreht hinübergespiegelt ist in die idealtypische Konstruktion der knorrigen, modernitätsskeptischen Bauern, [...] warum die bürgerlichen Volks-

- kundler stets sich mit dem halben Volk begnügten, mit dem bäuerlichen Teil, dem sie in symbiotischer Bindung verfallen waren, und mit dessen Hilfe sie sich projektiv trefflich gegen die grossen Angstpotentiale vergewissern zu können glaubten: Volk gegen Masse; Tradition gegen Fortschritt; Kultur, Volkskultur gegen Zivilisation.» Scharfe, Martin: Technik und Volkskultur. In: König, Wolfgang; Landsch, Marlene (Hrsg.): Kultur und Technik. Zu ihrer Theorie und Praxis in der modernen Lebenswelt. Frankfurt am Main 1993, S.43-69, hier S.46f. Analog resümiert Johanna Rolshoven am Beispiel des bürgerlichen Meeresblicks, «wie die Verunsicherungen des eigenen sozialen Standes und des eigenen Geschlechtes als Begleiterscheinungen gesellschaftlichen Wandels das Bedürfnis nach Vergewisserungen erheben können,...» und wie sich das Meer als Projektionsfläche im Selbstfindungsprozess herausstellt. Rolshoven, Johanna: Der Blick aufs Meer. Facetten und Spiegelungen volkskundlicher Affekte. In ZfVkl/1993, S.191-212, hier S.210.
- 160 Auch wissenschaftliches Schaffen ist, analog der am Tourismus aufgezeigten bürgerlichen Perzeption ländlicher Verhältnisse (Kap.4.2), in mehrfachem Sinne als selektiv zu bezeichnen. Stellvertretend für die «literarische» Freiheit volkskundlicher Sammler steht die Aussage Wilhelm Heinrich Riehls, es komme bei «kleinen Geschichten auch kaum darauf an, ob sie wirklich so vorgefallen» seien, sondern eher darauf, dass sie sich an einem bestimmten Ort typischerweise so hätten ereignen können. Riehl, Wilhelm Heinrich: Wanderbuch. Stuttgart 1869, S.28. Zitiert nach Gerndt, Helge: Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten. München 1981, S.150. Zur Kritik und Gegenkritik des selektiven Prinzips bei Riehl siehe auch Lehmann, Albrecht: Volkskundliche Feldforschung und Riehl-Kritik. Methodologische Anmerkungen zur neuen Riehl-Diskussion. In: Ders.; Kuntz, Andreas: Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Berlin/Hamburg 1988, S.85-101 (Lebensformen, Bd.3). Auf der anderen Achse des selektiven Blicks sah sich als industriell erzeugte Massenware oder als Unsitte des «entarteten Bauern» (Riehl) ausserhalb des Registrierungswürdigen, was nicht dem festgelegten Raster des Kanons entsprach. Weber-Kellermann, Ingeborg: Landleben im 19. Jahrhundert. München 1987, S.10.
- 161 Köstlin, Konrad (wie Anm.41), S.29.
 162 Köstlin, Konrad (wie Anm.37), S.15.
 163 Köstlin, Konrad (wie Anm.41), S.22f.
 164 Bromberger, Christian (wie Anm.45), S.93f.
 165 Gerndt, Helge: Zur kulturwissenschaftlichen Stereotypenforschung. In: Ders., (wie Anm.21), S.9-12, hier S.10.
 166 Jeggel: Utz: Geschichtsbilder. Eigentümlichkeiten unseres historischen Gedächtnisses. In: Rolshoven, Johanna; Scharfe, Martin (Hg.): Geschichtsbilder. Ortsjubiläen in Hessen. Marburg 1994, S.9-24 (Beiträge zur Kulturforschung, 1).
 167 Moser, Johannes (wie Anm.34), S.329.
 168 Köstlin, Konrad: (wie Anm.43), S.8
 169 Ders., S.5.
 170 Ders., S.16.
 171 Pellegrino, P.; Albert, G.; Castella, C.; Lévy, A.: Représentations du territoire et identité. In: Pellegrino, Pierre (Hg.): Espaces et culture. Saint-Saphorin 1983, S.25-77, hier S.25ff. (NFP «Regionalprobleme» des Schweizerischen Nationalfonds).
 172 Pellegrino, P. et al.: Espace, représentations du territoire et identités régionales. In: Bassand, Michel (wie Anm.88), S.99-123, hier vor allem S.115ff. Rambaud, Placide (wie Anm.97).
 173 Stark, Joachim (wie Anm.85), S.14.
 174 Pellegrino und seine Mitarbeiter stellten bei älteren Bauern ein breiteres *champ spatial et social* fest als bei jüngeren (als Folge der Mechanisierung der Landwirtschaft und der Verlegung der modernen Höfe ausserhalb der Dörfer). Pellegrino, P. (wie Anm.171), S.65f.
 175 Ploch, Beatrice (wie Anm.101), S.120.
 176 Dies., S.119.
 177 Dies., besonders S.131.

Zusammenfassung, Ergebnisse, Ausblick

Nach mehrmonatigen Feldaufenthalten wählte ich als Herangehensweise an die Fastnacht in zwei Schweizer Alpentälern (Lötschen und Val d'Hérens/Wallis) den Versuch einer dichten Beschreibung (des *fait total* wie eines einzelnen Ereignisses). Der Innensicht folgte die Nachzeichnung der Wahrnehmung von aussen, die als Entdeckung lokaler Volkskultur auf vier Ebenen verlief: Wissenschaftler, Touristen und touristische Literatur, Künstler und Anlässe der (Selbst)darstellung propagierten im Falle des deutschsprachigen Untersuchungsgebietes die Fastnachtmasken, während in der frankophonen Talschaft die gleichen Masken und Maskenfiguren unbeachtet blieben, dafür die Trachten «entdeckt» wurden. Die Ursachen der bei gleicher Ausgangslage gegensätzlichen Entwicklungen scheinen neben einigen lokalspezifischen Gründen in den unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen und Interessenlagen zwischen dem deutschsprachigen und dem frankophonen Landesteil zu liegen. Im Gegensatz zu den Ergebnissen Richard Weiss' in der Atlasforschung stellt die Sprachgrenze damit auch eine Kulturgrenze dar – was Weiss analog den damals vorherrschenden harmonisierenden Bemühungen in der Schweiz relativierte. Das Verhältnis zwischen den Sprachräumen aber, das während des Ersten Weltkrieges zu einer Krise geführt hatte und sich seit den 1980er Jahren in den Volksabstimmungen als eigentliche Blockbildung manifestiert, bestätigt diesen Grenzverlauf zwischen Romandie und Deutschschweiz – der allerdings auf tieferliegenden historischen Erfahrungen beruhen kann, wie Christine Burckhardt-Seebass analysiert¹. Auf beide Untersuchungsgebiete trifft jedoch die Beobachtung Bausingers zu, der das Überleben alter Trachten am Beispiel Betzingens eher auf die Tätigkeit der Maler und

auf das Interesse der Bürger aus den nahen Kleinstädten als auf angebliche Abgelegenheit und Traditionstreue zurückführte². Auch im Val d'Hérens und im Lötschental sind selektierte Einzelelemente einer lokalen Kultur durch exogene Zuschreibungen als «echt», «schön», «volkstümlich» oder «heidnisch» und «uralte» apostrophiert und bekannt gemacht worden; die derart valorisierten «Traditionen» hatten sich weniger infolge geographischer Abgeschiedenheit, weiterer naturräumlicher Voraussetzungen und eines daraus resultierenden konservativen Charakters der Bergbevölkerung erhalten, wie auswärtige Stimmen in einem naturalistischen Fehlschluss folgerten. Vielmehr zeigten meine Ausführungen zur agropastoralen Subsistenzwirtschaft, wie aufgrund einer beschleunigten sozioökonomischen Entwicklung in den sich herausbildenden Agglomerationen das tendenzielle Verharren bei vorindustriellen, vorkapitalistischen Verhaltens- und Denkmustern ländliche Regionen zu peripheren Gebieten transformierte; die aus wirtschaftlicher und sozialer Benachteiligung resultierende Rückständigkeit, bisweilen Not, konnten die aus der saturierten bürgerlichen Gesellschaft angereisten Gäste bald als Tugend, bald als Tradition idealisieren.

Damit vollzog sich eine kulturelle Wertbesetzung von Landschaften, die in den hier untersuchten Gebieten im endenden 19. Jahrhundert zur Entdeckung und zur Propagierung ländlicher, in unserem Falle «alpiner» Kulturelemente führte und in erster Linie durch die Tätigkeit auswärtiger Persönlichkeiten zustande kam: Die aus den urbanen Zentren stammenden Künstlerinnen, Schriftstellerinnen, Alpinisten, Touristinnen und Wissenschaftler liessen sich hier ebenso detailliert fassen wie die Kanäle der Vermittlung und die Art der Multiplika-



Abb. 122: Frühe Fixierung und Vermittlung von Ortsspezifischem im Falle von Evolène: Ansichtskarte, Lausanne, 1910er Jahre.

toren, deren verzerrende Botschaften oft schon eine national verstandene Kultur implizierten. Weiter konnte ich Schritt für Schritt nachzeichnen, auf welchen Wegen sich der Rücklauf abspielte, bei dem exogene Zuschreibungen über die am Ort aktiven «early adopters» in das lokale Identitätsrepertoire zurückflossen. Zusammen mit der subjektorientierten Sichtweise der ersten Kapitel werfen die hier erstmals in extenso, teils unpublizierten Quellen ein Licht auf die Abgründe, die sich zwischen dem Geschehen und den am Ort herrschenden Auffassungen einerseits und der zumeist bürgerlichen Perzeption und Interpretation andererseits auf. Diese Entwicklung ist, wie Thomas Antoniotti am Beispiel der Ecole de Savièse (vgl. Kap. 4.3) prägnant resümiert,

«nicht als isoliertes Phänomen zu betrachten, sondern als Bestandteil dessen, was man gemeinhin etwa als Alpenmythos bezeichnet, also jener Bewegung, die – aufbauend auf den geistesgeschichtlichen Grundlagen eines Albrecht von Haller oder eines Jean-Jacques Rousseau und getragen von den Bedürfnissen des Frühtourismus sowie der nationalen Integrationsprozesse des 19. Jahrhunderts – als eine Art Alpenkultur aus zweiter Hand die Vielfalt alpiner Lebensweisen überlagert und ganze Regionen auf ‘typische’ Einzelmerkmale reduziert hat.»³

Noch die volkskundlichen «Theorien» der 1970er Jahre meinten, die Innovation Holzmaske habe in der alpinen Talschaft Lötschen zur Identitätsfindung beigetragen – Tatsache ist vielmehr, dass der Mythos Maske eine urbane Identitätskrise des 20. Jahrhunderts überwinden half und hilft. Damit ist, über eine Verifizierung der wissenschaftlichen und wissenschaftlich verstandenen Deutungen hinaus, eine weitere Erkenntnis der vorliegenden, auch wissenschaftsgeschichtlich ausgerichteten Arbeit angesprochen: die Phasenverschiebung zwischen Volk und Volkskunde. Für die Ur-Ethnographen waren allein die Masken wichtig, für das Gros der Bevölkerung am Ort waren sie es nicht (sondern z.B. die gemeinsamen Fastnachtstänze und -theater). Für die Ethnologen und Volkskundler der 1960er und 1970er Jahre waren die sozioökonomischen Prozesse des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und die Fragen der Identität wichtig, für die Bevölkerung waren sie es nicht (sondern die damaligen Verdienstmöglichkeiten durch die Maskenschnitzerei und das Eindämmen des gelegentlich noch gewalttätigen Maskenlaufens). Für die vorliegende Arbeit sind die Herausbildung von Folklorelandschaften und deren Instrumentalisierung wichtig – für die Bevölkerung sind sie es nicht (sondern die Fragen des Alters «ihrer» Masken und «ihres» Brauches⁴). Die Kluft zwischen dem Fach und seinem Gegenstand (Konrad Köstlin) scheint unüberbrückbar; durch die Abgrenzung von der angewandten Volkskunde, wie sie von Volkskundlerinnen und Volkskudlern immer wieder betont wurde und wird, gehört sie per

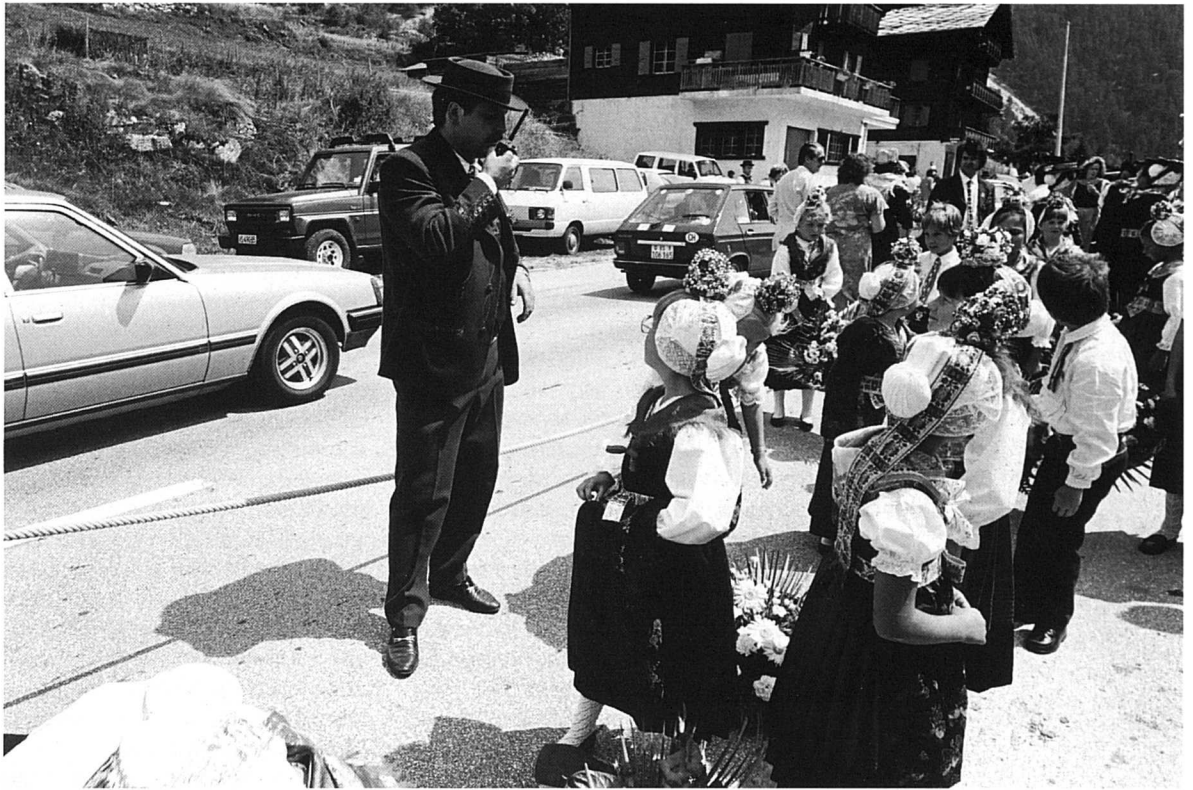


Abb. 123: Kantonales Trachtenfest in Evolène, 1989.

definitionem zum Fach (auch wenn Fachvertreterinnen und Fachvertreter sich und ihrer Umgebung anderes vormachen).

Die Rekonstruktion des schrittweisen Aufstieges in ein regionales (Evolener Tracht) bzw. nationales Symbolrepertoire (Lötschentaler Masken) erhellte auch verschiedene Facetten der Instrumentalisierung, wobei hier neben der touristischen die gesellschaftspolitische besondere Aufmerksamkeit erfuhr: Die weissen Flecken auf der Landkarte und das «kulturelle» Vakuum der *terra incognita* wurden durch eine natur- und eine kulturwissenschaftliche Aneignung des alpinen Raumes ausgefüllt. Die kulturelle Spezifik charakterisierte die einander noch fremden Regionen des neuen Bundesstaates. Die hier untersuchten Gegenstände entgingen im 19. Jahrhundert zwar der andernorts manifesten Politisierung bzw. Nationalisierung volkskultureller Elemente, erfuhren jedoch in der Zwischenkriegszeit (Geistige Landesverteidigung) im Zeichen der Abwehr gegen aussen und der Rückbesinnung auf die

«schweizerische» Besonderheit eine um so intensivere Aufladung und direkte Dienstbarmachung. Wie weitere aus der «Volkskultur» bzw. «Volkskunst» sezierte Fragmente, schienen auch die Lötschentaler Masken und die Evolener Trachten «in besonderer Weise geeignet, dem Bedürfnis nach allgemein verständlichen und unproblematischen Zeichen der nationalen Identität entgegenzukommen.»⁵ Aus dem Fundus lokaler «Volkskulturen» zählten die Evolener Trachten vor allem in der Westschweiz und die Lötschentaler Masken in der Deutschschweiz zu den bekannten Bestandteilen eines *moralischen Reduits*. Beide Gegenstände konnten äusserlich in einer ansprechenden (wenn auch gegensätzlichen) Ästhetik und ihrem Wesen nach («ursprünglich», «überliefert», «alpin» und damit «schweizerisch») als materialisiertes Zeugnis gemeinsamer Herkunft und nationaler Eigenständigkeit dekodiert werden – die Masken über eine Archaisierung als Inbegriff des Uralten, auch eines Männlichkeitsideals (Kraft); die Trachten

über eine Ästhetisierung als Bestandteil pittoresker, als Heimat schlechthin perzipierter Ländlichkeit. Damit waren sie für eine Verbindung von lokaler, regionaler und nationaler Identität wohl geeigneter als die verordnete staatliche Emblematisierung (Theo Gantner).

Nicht zuletzt aus diesem Grund wird 1991 angesichts eines allgemeinen Vertrauensschwundes in den Staat und seine Institutionen auf eine ästhetische Oberfläche zurückgegriffen, die sich als allgemein verständlicher, nicht boykottierbarer Nenner anbietet. Bei diesen Prozessen von einer *invention of tradition* zu sprechen ist insofern problematisch, als selbst eine noch so stilisierte Phänomenologie und die noch so verzerrenden Konnotationen nicht eine nationale Folklore aus dem Nichts schufen, sondern sich auf vorhandene, geschichtlich verankerte – wenn auch von den am Ort üblichen Erscheinungen und Bedeutungen entfernte – «Traditionen» abstützten. Gerade im Val d'Hérens entsprachen die Tracht (die im Wallis bezeichnenderweise von Pfarrern propagiert wurde) und die mit ihr verbundenen Zuschreibungen den auch religiös verankerten endogenen Wertkategorien und spielten im örtlichen Selbstbewusstsein schon bald eine wichtige Rolle (Gründung des lokalen Trachtenvereins im Jahre 1937).

Umgekehrt verhält es sich mit dem Deckungsgrad von externer und interner Identität im Falle der Fastnachtmasken: Die ausserhalb als «schweizerisch» empfundenen und dem Gebiet als Identität zugeschriebenen Masken bedeuteten dem Gros der autochthonen Bevölkerung lange Zeit gar nichts bzw. etwas grundsätzlich anderes: Erstens fehlte, wie die Ur-Ethnographen mit Bedauern feststellten, am Ort jede Reminiscenz an Fruchtbarkeitskulte, Dämonenabwehr, Ahnenkult oder Männerbünde. Zweitens waren die Masken, unter denen die jungen Männer des Dorfes alljährlich Repressionen gegen die Bevölkerung ausübten, alles andere als Gegenstände, an denen sich eine psychische Integration vollzog. Erst nach ihrer Präsenz an der Landesausstellung 1939 (Zürich) kehrten sie als Schweizer Masken zum Ausgangspunkt ihres Aufstieges zurück: In den 1940er Jahren tauchten an-

stelle der grossen und aufwendig hergestellten Tragmasken handliche Souvenirstücke auf. Bis in die 1970er Jahre, laut Aussagen von Einheimischen die «goldene Zeit» des Maskenschnittens, wurden Andenkenmasken zu Zehntausenden an Gäste im Tal oder an Wiederverkäufer im In- und Ausland abgesetzt. Das Produkt entsprach den auswärtigen Erwartungshaltungen, was seinen wirtschaftlichen Erfolg begünstigte – Rahmenbedingungen, wie sie im 19. Jahrhundert z.B. auch zum Aufschwung der Berner Oberländer Holzschnitzerei beigetragen hatten⁶. Doch gewährten die Masken nun im lokalen Kontext nicht bloss materiellen, sondern auch geistigen Rückhalt – und statuierten ein bemerkenswertes Exempel des Rücklaufs: Die Recherchen belegten direkte Kontakte von Mittlerpersonen zu Wissenschaftlern, während die stets wiederkehrenden Berichte in den Medien und die Äusserungen der Gäste als Multiplikatoren wirkten. Schritt für Schritt liess sich verfolgen, wie Interpretation zum Interpretament (Hermann Bausinger), wie Ideologie zu Identität wurde.

Dies ist weder ein einzigartiges Ereignis – vergleichbare Vorgänge liessen sich auch an anderen Beispielen der Volkskultur (z.B. Appenzeller Sennenkultur), der Sprache (frankoprovenzalischer Dialekt) oder der Naturformationen (Matterhorn) untersuchen – noch vollzogen sich die hier aufgezeigten Prozesse der Restitution und der Typisierung in allen Regionen. Weiter mögen die aus Gründen der Überschaubarkeit chronologisch und nach Themen geordneten Kapitel als mechanistische Rekonstruktion erscheinen, die – anstelle der Brüche und der Synergien – eine geradlinige Entwicklung vorgeben und bis in scheinbar nebensächliche Details verfolgen. Mein Anliegen jedoch bestand darin, einen oft pauschal zitierten Vorgang konkret zu überprüfen, die vielgenannten Vermittlungsprozesse am Beispiel persönlicher Kontakte zu belegen und die individuellen/lokalen Konstellationen vor einem strukturellen Hintergrund zu verstehen (Gründung des Bundesstaates, Geistige Landesverteidigung). Die Interviews vor Ort, die Recherchen in Archiven, die Objekte in Museen und Privatsammlungen sowie die Zusammenstellungen der wissenschaftlichen und popu-

lären Literatur verstand ich aber auch als bewusste Umkehr der deduktiven Methode, mit der die weitreichenden «Theorien» einhergingen – diesbezüglich zeigte das Beispiel Fastnacht, wie sich die Wissenschaft inzwischen von den entsprechenden Autoren, selbst vom Untersuchungsgegenstand distanziert. Das induktive Vorgehen führte zu überraschenden Resultaten wie der Diskrepanz zwischen den auswärts zu «Urechtem» (und damit zu schweizerischer Identität) überhöhten und den am Orte selbst gefürchteten Maskengestalten, die erst seit den 1960er Jahren in das lokale Identitätsrepertoire aufstiegen. Ferner zeigten die beiden Untersuchungsgebiete hinsichtlich der kulturellen Identität bzw. der Elemente einer ritualisierten Selbstdarstellung, wie ein bereits eingespieltes Stellvertreterobjekt (Eringer Trachten, Lötschentaler «Herrgottsgrenadiere») nicht als ausschliessliches stehen bleibt, sondern dass ein weiteres Markenzeichen (in beiden Fällen – in Hérens aber erst neulich – die Maske) dazutreten kann. Die theoretische Annahme, dass eine erfolgreiche Einzelercheinung dem Bedarf an rasch erkennbaren Symbolen genügt, wird in den beiden Talschaften durch den Trend zu einer bipolaren «Vorzeigidentität» widerlegt⁷.

Für die Untersuchungsgebiete konnten bezüglich der Identität einige Fragen geklärt und selbst unerwartete Einsichten gewonnen werden. Auf einer nationalen Ebene erwiesen sich die generellen Fragen zur Identität im Modernisierungsprozess als ungleich schwieriger; unter Beizug der umfangreichen Sekundärliteratur waren zumindest die Tendenzen einigermaßen verlässlich fassbar. Die hier verfolgte Entwicklung führte ferner zu übergeordneten Themenbereichen, die teils über die Fachgrenzen hinaus reichen, Fragen nach der Art und der Wirkung von Typisierungen, nach der Herausbildung von Referenzlandschaften (Konrad Köstlin) und einer räumlichen Orientierung, nach dem Verhältnis von menschlicher Territorialität (Ina-Maria Greverus) und Identität. Die komplexen Zusammenhänge und die weit auseinanderreichenden Inhalte warfen – vor allem was die verallgemeinerbaren, theoretischen Grundlagen der Typisierungsprozesse und die ihrer Entstehung zugrundelie-

genden Mechanismen betrifft – mehr Fragen auf, als Antworten gegeben werden konnten. Zur äusserst umfangreichen Vorurteilsforschung beispielsweise leistete die Volkskunde nur wenige Beiträge. Hermann Bausinger sah bei der Beschäftigung mit Stereotypen nicht das Heraus-schälen der Unrichtigkeiten im Vergleich zur «Wirklichkeit» als Aufgabe, denn dabei würde der *relative Wahrheitsgehalt*, die *Orientierungsfunktion* und die *realitätsstiftende Wirkung* übersehen⁸; Helge Gerndt nannte «die kulturprägende und das Alltagsleben bestimmende Kraft verfestigter tradierter Bild- und Wertvorstellungen» und ihre identitätsstiftenden Momente als Gegenstand volkskundlicher Arbeit⁹. Diesen Voten entsprechend versuchte ich, die Stereotypen des Trachtentales und des heidnischen Maskenbrauches nicht nur als Verzerrungen an der Realität zu messen (Klischees der sozialen Homogenität, der geographischen Abgeschlossenheit oder der gänzlichen Autarkie). Als *trompe-l'oeil*-Dekorelemente einer romantisierenden Fassade entschlüsselt, stehen sie vielmehr als Abbild gesellschaftlicher Sichtweisen und Bedürfnislagen innerhalb und ausserhalb der Region. In einem weiteren Zugang suchte ich die stereotypen «Bilder» als Mythen zu verstehen; ihre *Entmystifizierung* enthüllt sie als bewusste Deformierung in einer gesellschaftspolitischen Intention¹⁰. Hatte Konrad Köstlin Regionalspezifität zunächst unter dem Blickwinkel der territorialen, sozialen und wirtschaftlichen Grenzziehung zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert analysiert, galt das Augenmerk vorliegender Arbeit der Konstruktion regionaler bzw. nationaler Kultur im 19. und 20. Jahrhundert, wobei die Auswahl und bisweilen fetischmässige Überzeichnung lokaler Kulturfragmente eine nationale Kultur als gemeinschaftsstiftenden Nenner simulieren sollte. Aufzuzeigen, dass das dabei instrumentalisierte «Typische», «Eigene» oder «Natürliche» lediglich eine kulturelle Konstruktion darstellt und allenfalls beispielhaft sein kann, ist eines der aktuellen Anliegen der Volkskunde.

Am schwierigsten erwiesen sich im Ausblick die Fragen der räumlichen Orientierung durch Typisierungen (eigentliche Symbolproduktionen)

und das Verhältnis von menschlicher Territorialität und Identität. Zunächst geht mit der Verortung von Gruppen auch eine Kulturalisierung von Territorien einher, indem Zuschreibungen den Regionen inhärent werden können. Mit dieser Lokalisierung kultureller Spezifik, der letztlich soziale Distinktion oder ökonomische Interessen zugrunde liegen, scheint es zur Herausbildung kognitiver Landkarten zu kommen. Diese räumlich fixierten Stereotypen erlauben – analog den durch die kognitive Psychologie auf individueller Ebene fokussierten Prozessen – ein rasches, wenn auch der verzerrten Optik wegen nicht unproblematisches Orientieren und Handeln. Im identitären Gefüge sind die Anteile realräumlich gewonnener Identität (Landschaft, Siedlung, Gebäude) vor allem bei einer älteren Generation, die sich durch geringe Mobilität und lebenslange Arbeit im primären Sektor auszeichnet, erwartungsgemäss gross. Doch selbst bei einer jüngeren Generation (grosser Prozentsatz der täglich oder wöchentlich von den auswärtigen Arbeitsplätzen ins Tal Zurückkehrenden) lassen sich starke Raum- und Ortsbezüge feststellen. Damit ist nicht behauptet, dass diese Ortsbezogenheit ohne die hier stattfindende Interaktion denkbar ist (sie wird in Handlungen und Vorstellungen gewonnen, die den von Greverus formulierten Zugängen zu Identität im Satisfaktionsraum entsprechen) oder inzwischen nicht auch eine symbolische Ortsbezogenheit (durch exogene Raumbewertungen) darstellen könnte.

Von meinem Thema bewusst ausgeklammert blieb die (doch wohl überholte) Frage des Folklorismus; vor allem die dabei wichtige Einsicht, dass persönliche Motive ausschlaggebender sind als äussere Erscheinungen, versuchte ich in einer Annäherung an die Innenwelten der Brauchtumsträger einzulösen. Das Schwergewicht der Arbeit – und damit auch einige neue Aspekte – lag in der Publikation der teils unbekannten Quellen; in der Einsicht, dass unter gleichen Voraussetzungen in der gleichen Region nicht die gleiche Kultur entstehen muss; in einer subjektorientierten Herangehens- und Darstellungsweise und in der Rekonstruktion der sich über Jahrzehnte erstreckenden und von verschie-

denen Faktoren mitbedingten Vermittlungsprozesse. Diese Vorgänge im Zusammenhang mit den pauschal als Mythen, als Konstruktionen, als Versatzstücke bezeichneten Gegenständen konnte ich anhand konkreter Beispiele für verschiedene Epochen und für verschiedenartige Situationen nachzeichnen und konnte beantworten, welche Kreise und Persönlichkeiten unter welchen Umständen auf welche Fragemente aus der Volkskultur zurückgriffen, wie diese verfremdet und inszeniert wurden und welche Intentionen damit in- und ausserhalb der lokalen Herkunftsgebiete verbunden waren. Die für die Akzeptanz notwendigen Bewusstseins- und Bedürfnislagen konnten dabei ebenso abgetastet werden wie die Wechsel von Form und Inhalt, die die Gegenstände im Verlauf des Vorgangs erfuhren.

Angesichts der messbaren, in den Alltag und in das Bewusstsein einer breiten Bevölkerung einflussenden Resultate der «exakten» Wissenschaften werden immer wieder Fragen nach dem Nutzen der Humanwissenschaften laut. Dass die utilitaristischen Forderungen dabei in einem merkwürdigen Kontrast zur gleichzeitig verlangten «Objektivität» bzw. «Neutralität» wissenschaftlichen Arbeitens stehen, übersehen die Kritiker geflissentlich. Was nun zentrale Fragen wie etwa die der Identität betrifft, hat der verantwortliche Leiter des nationalen Forschungsprogramms «Kulturelle Vielfalt und nationale Identität» (NFP 21) von Anbeginn an klar zum Ausdruck gebracht, dass es «nicht Aufgabe des Programms sein [kann], die nationale Identität mit Aufbauprogrammen stärken oder mit Demystifikationsfeldzügen abbauen zu wollen.»¹¹ Laut Georg Kreis liegt der Nutzen «vor allem in der Verständnissförderung», zu der auch die vorliegende Arbeit beitragen will: «heidnische» oder ästhetisierte, in eine nationale Symbolkultur aufgestiegene Elemente sollten weder als Fetische des Patriotismus oder der agrarromantischen Sehnsucht ironisiert, noch unkritisch beschrieben oder als Remedium gegen den soziokulturellen Zerfall propagiert werden (wie es von den behördlichen Berichten auf Bundesebene¹² bis hin zu den Statements der Unesco-Kommissionen¹³ immer noch üblich ist). Die Ent-

deckung von Elementen einer lokalen Volkskultur, die Auswahl von Fragmenten und ihr Aufstieg in der «nationalen Identitätsfabrik» (Konrad Köstlin), der Vorgang der *bricolage* (Bernard Crettaz), die Instrumentalisierung bis zur Gegenwart (unter dem Vorzeichen der Beliebtheit), die am Ort feststellbare Bedeutungslosigkeit eines ideologisierten Konstrukts und der sukzessive Rücklauf werden in erster Linie eine Wissenschaft interessieren, der Selbstreflexion zum Selbstverständnis geworden ist. In den Untersuchungsgebieten hingegen werden die Informationen über verlässliche Quellen zum «Brauchtum» und über die Wandlungen seines äusseren Bildes erwartet und – ohne die Wichtigkeit unseres Tuns überschätzen zu wollen – wiederum Wirkung auf das ausüben, was wir Identität nennen. Die Vermittlung der hier gewonnenen Resultate durch sinnvoll popularisierte Literatur, Ausstellungen in regionalen Museen (Lötschentaler Museum und Évölén'Art) und die Beiträge in den Medien entsprechen als Öffentlichkeitsarbeit einem wiederholt festgestellten Bedürfnis; hier wird der geforderte praktische Nutzen vorliegender Arbeit einzulösen sein, der aber infolge der genannten Phasenverschiebung zwischen den Interessen von Volkskunde und Volk nicht diskussionslos verlaufen dürfte. Nicht zuletzt aber hat eine Richtung der Volkskunde, der es als engagierter Wissenschaft auch darum geht, den Missbrauch des *moralischen Kapitals der Kultur* zu verhindern¹⁴, in jüngster Zeit begonnen, die Verwendung kultureller Spezifik aufzudecken und nach dem Beitrag der Wissenschaft bei deren Entstehung zu fragen.

- 1 Burckhardt-Seebass, Christine: «Brünig-Reuss-Linie» oder «Röstigraben» – das Konzept des ASV und die kulturellen und sprachlichen Grenzen in der gegenwärtigen Schweiz. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 30/1993-1994, S. 15-26.
- 2 Bausinger, Hermann: Identität. In: Ders.; Jeggli, Utz; Korff, Gottfried; Scharfe, Martin: *Grundzüge der Volkskunde*. Darmstadt 1978, S. 204-263, hier S. 232ff.
- 3 Antoniotti, Thomas: Vom Hotel in den Bergen zur alpinen Erlebnislanschaft. Das Beispiel Wallis. In: Luger, Kurt; Inman, Karin (Hrsg.): *Verreiste Berge. Kultur und Tourismus im Hochgebirge*. Innsbruck/Wien 1995, S. 109-124, hier S. 115f..
- 4 Nachdem Fachvolkskundlerinnen und Fachvolkskundler von einem Einbezug des Objektes abrieten, werde ich die bereits recherchierten Materialien zu einer chronologischen Typologie der Masken anderweitig publizieren.
- 5 Gantner, Theo: Regional-Stereotypik und Emblemcharakter bei Sachgütern. In: *Jahrbuch für Volkskunde* 1992, S. 116-124, hier S. 121. Theo Gantner bemerkt dazu, dass die «obrigkeitlich verordneten [...] Wappen, Fahnen, Embleme, Hymnen und allegorische Figuren» nicht allseitige Akzeptanz fanden.
- 6 Gruppe-Kelpanides, Heidemarie: Holzschnitzereien im Berner Oberland. Zur Innovation und Entwicklung eines Gewerbes im 19. Jahrhundert. In: *Jahrbuch für Volkskunde NF* 2/1979, S. 7-37.
- 7 Analog zeigte die Untersuchung von Dufour und Schippers sogar, wie die Mitglieder einer sozialen Gruppe einen je nach Situation verschiedenen Gebrauch von Zugehörigkeitsmerkmalen machen und quasi eine bireferentielle Identität aufweisen, d.h. dass ein und derselbe indicateur objectif einmal als marqueur fungiert und einmal bedeutungslos bleibt. So definierten sich die Bauern des Canton de Comps, die sich in die Markorte in- und ausserhalb des Départements begaben, auswärts als Zugehörige eines Verwaltungsbezirkes (des Départements Var), unter den Varois aber durch das spezifische Angebot ihrer landwirtschaftlichen Produkte. Dufour, Annie-Hélène; Schippers, Thomas K.; avec collaboration de Martel, Claude: *Nous ici et les autres. Formes d'identité locale et microrégionale en Province varoise*. Rapport C.E.M., ministère de la culture. Aix-en-Provence, Paris 1986 (unpubliziert), S. 106ff.
- 8 Bausinger, Hermann: Name und Stereotyp. In: Gerndt, Helge (Hg.): *Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder - Selbstbilder - Identität*. Festschrift für Georg R. Schroubek. München 1988, S. 13-19, hier S. 13 (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd. 8).
- 9 Gerndt, Helge: Zur kulturwissenschaftlichen Stereotypenforschung. In: Ders. (wie Anm. 8), S. 9-12, hier S. 12.
- 10 Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main 1964, S. 111 [Erstausgabe Paris 1957].
- 11 Kreis, Georg: Thema und Zielsetzungen des NFP 21. In: *Info* 21, 1/Dezember 1986, S. 2.
- 12 Siehe: Beratende Kommission für Fremdenverkehr des Bundesrates: *Das Schweizerische Tourismuskonzept. Grundlagen für die Tourismuspolitik, Schlussbericht*. Bern 1979, vor allem S. 85ff. Freundl. Hinweis Thomas Antoniotti, Sitten.
- 13 The final text of the recommendation for the safeguarding of folklore. In: *Newsletter*. Published by the Nordic Institute of Folklore, Turku, Heft 2-3, 17/1989, S. 3-12.
- 14 Kaschuba, Wolfgang: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: *ZfV* 91/1995, S. 27-46, hier S. 29.

Abkürzungen

ASV	Atlas der schweizerischen Volkskunde
BBV	Bayerische Blätter für Volkskunde
BHM	Bernisches Historisches Museum
BWVG	Blätter aus der Walliser Geschichte
FS	Folkore Suisse
HBLS	Historisch biographisches Lexikon der Schweiz
HDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HSG	Handbuch der Schweizer Geschichte
JAF	Journal of American Folklore
JbFvk	Jahrbuch für Volkskunde
MEG	Musée d'ethnographie, Genève
ÖZV	Österreichische Zeitschrift für Volkskunde
SAVsk	Schweizerisches Archiv für Volkskunde
SEG	Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
SGV	Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde
SLM	Schweizerisches Landesmuseum, Zürich
SMV	Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basel [seit 1997 als Abt. Europa im Museum der Kulturen, Basel]
SVk	Schweizer Volkskunde
SZG	Schweizerische Zeitschrift für Geschichte
ZfVsk	Zeitschrift für Volkskunde

Quellen und Literatur

Die seit Abgabe der Arbeit (Juli 1995) erschienene Literatur wurde für die vorliegende Fassung nicht berücksichtigt

1. Im Text zitierte

Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner

Beytrison Antoine, *1909, Evolène
 Beytrison Julienne, *1919, Evolène
 Beytrison Madeleine, *1927, Evolène
 Ebener Hilarius, *1900 (†), Blatten
 Fauchère Benoit, *1923, Evolène

Fragnière Henri, *1922 (†), Evolène
 Gaspaz Roger, *1950, Evolène
 Gaudin Joseph, *1900, Evolène
 Georges Raymond, *1956, Evolène
 Kalbermatten Alois, *1909 (†), Blatten
 Kalbermatten Clara, *1907 (†), Blatten
 Kalbermatten Lina, *1916, Blatten
 Kalbermatten Luzia, *1916, Blatten
 Kalbermatten Thomas, *1916 (†), Muttentz
 Lehner-Rieder Viktoria, *1899, Ferden
 Maître Bernard, *1941, Evolène
 Métrailler Edy, *1966, Evolène
 Morand Henri, *1904 (†), Evolène
 Morand Joseph, *1932, Evolène
 Nyfeler-Roethlisberger Lydia, *1905 (†), Kippel
 Pannatier Yvonne, *1929, Evolène
 Pieldner Georg, Cismadiora [Michelsberg]
 Rieder Ernst, *1926, Wiler
 Rieder Julia, *1904 (†), Wiler
 Ritler Bonifaz, *1920, Kippel
 Siegen Moritz, *1936, Ried
 Tannast Adelheid, *1897 (†), Blatten

2. Mündliche und schriftliche Hinweise

Antonietti Thomas, Kantonsmuseen, Sitten
 Anzenberger Rosmarie, Dr., Schweiz. Institut für Volkskunde, Basel
 Assion Peter (†), Prof. Dr., Freiburg
 Bellwald Ignaz, Kippel
 Baumann Flavio, Musée d'ethnographie, Genf
 Burckhardt-Seebass Christine, Prof.Dr., Seminar für Volkskunde, Basel
 Chappaz-Wirthner Suzanne, Dr., Sitten
 Crettaz Bernard, Dr., Musée d'ethnographie, Genf
 Dascălu Isfănoni Doina, Freilichtmuseum, Bukarest
 Gantner Theo, Dr., Schweiz. Museum für Volkskunde, Basel
 Haldemann Matthias, Kunsthaus Zug
 Huber Josef, Pfarrer, Kriens
 Jaggy Angela (†) und Constantia, Kippel
 Kalbermatten Hans, Blatten

Lutz Albert, Dr., Museum Rietberg, Zürich
 Matter Max, Prof.Dr., Institut
 für Kulturanthropologie, Frankfurt a.M.
 Niederer Arnold, Prof.Dr., Zürich
 Pannatier Gisèle, Evolène
 Pfaudler Wolfgang, Prof. Dr., Innsbruck
 Preiswerk Yvonne, Dr., Genf
 Quinodoz Jean (†), Martigny
 Seeberger Marcus, Brig
 Truffer Bernard, Dr., Staatsarchiv, Sitten
 Wiederkehr Ernesto, Brunnen

3. Unveröffentlichte Materialien

3 A) Archivalien und Objekte

Basel

- A) *Vereinsarchiv der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde (SGV)*
 Protokolle im Dossier «A y 2» (Landesaussstellungen), darunter:
- Landesaussstellung: Bericht über den gegenwärtigen Stand der Vorbereitungen für Abschnitt II: Das Schweizervolk [o.J.];
 - Meili, Armin: Exposé betr. «Heimat und Volk». Beilage zum Einladungsschreiben für die Konferenz vom 20. Juli 1938;
 - Schweizerische Landesaussstellung 1939 Zürich. Abteilung I «Heimat und Volk». Bericht über den gegenwärtigen Stand der Vorbereitungen für Abschnitt II Das Schweizervolk [o.J./wohl Frühjahr 1938].

B) *Schweizerisches Museum für Volkskunde (SMV)*

- Aktencouverts zu den Inventarnummern der angekauften Lötschentaler Masken, beinhal- tend die Korrespondenz Rütimeyers, Steblers und Hoffmann-Krayers mit den Lötschentaler Schnitzern und weiteren Informanten.
- Sammlung von Lötschentaler Masken.

C) *Staatsarchiv*

- Handschrift von 1550 zum Trinkeltierkrieg. Signatur «Kantone, Wallis 1».

D) *Privat*

Brief von Albert Nyfeler an Leopold Rütimeyer, 20.01.1916 sowie weitere Korrespondenzen Leopold Rütimeyers, im Besitz von Herrn Dr. Bernhard Rütimeyer, Basel.

Bern

A) *Bernisches Historisches Museum*

- Sammlung von Lötschentaler Masken.

B) *Stadt- und Universitätsbibliothek*

- Nachlass Anneker.

Genf

- Korrespondenz zwischen Professor Eugène Pittard und Prior Johann Siegen, Musée d'ethnographie.
- Sammlung von Lötschentaler Masken im Musée d'ethnographie.

Kippel

A) *Talschafts- und Prioratsarchiv [Pfarrarchiv]*

- Alte und neue Welt. Illustriertes katholisches Familienblatt zur Unterhaltung und Belehrung. Einsiedeln/New York/Cincinnati, 16/1882. Archiv des ehemaligen Lesevereins Kippel, Nr.210.
- Bischöfliches Theaterverbot von 1843, im Pfarrarchiv Kippel unter der provisorischen Klassifizierung J 189.
- Chronik von Prior Johann Gibsten, Signatur G 7.
- Die katholischen Missionen. Freiburg i.Br. 1899/1900. Signatur K 59.
- Journal für die neuesten Land- und Seereisen und das Interessanteste aus der Völker- und Länderkunde zur angenehmen Unterhaltung. Berlin 1814ff. [die sieben in Kippel vorhandenen Bände tragen die Signaturen N 9 bis N 15].
- Nachlassinventare aus der Zeit zwischen 1693 und 1723, Signatur S 35 folgende.

B) *Lötschentaler Museum*

- Brief von Dr. W. Irniger, Präsident des Museums für Appenzeller Brauchtum (Urnäsch), an Prior J. Siegen in Steg. 25.02.1977.
- Das Jüngste Gericht. Handschrift mit einem Besitzvermerk aus Erschmatt/VS 1782.
- Sammlung von Lötschentaler Masken.

C) Privat

- Skizzenbücher Albert Nyfeler.

Ried

- Livre des voyageurs. Gästebuch des Hotels Nesthorn, 1866ff.

Sitten

A) Staatsarchiv

- Fonds AV 70/3a Hérens
- Landratsabschied vom 27./28. März 1550, Signatur «AVL 1-2».

B) Kantonsbibliothek

- Drucksachen zu Hérens Fonds «PN 707/15» und «707/15a».
- Abbildungen im Fonds «21 Ph, b 112-114» und «10 Ph, FQ 2/300-620».

Steg/VS

- «Fremdenbuch von Hôtel Loetschental von 1884 September» [1884-1899; im Besitz von Kamil Seiler, *1930].

Wiler

- Privatsammlung von Masken Arthur Rieder sen.
- Privatsammlung von Masken Familie Agnes und Ernst Rieder-Jerjen.

Zürich

A) Museum Rietberg

- Sammlung von Lötschentaler Masken.

B) Schweizerisches Landesmuseum

- Protokolle der Eidgenössischen Landesmuseums-Kommission.
- Sammlung von Lötschentaler Masken.

C) Staatsarchiv

- Lesezirkel Hottingen, Protokollband des Vorstandes und der Festkommission 1882-1913. Signatur W 30/4.

D) Privat

Brief von Eligius Rieder aus Kippel, 12.11.1915, an Leopold Rütimeyer in Basel. Sammlung von Korrespondenzen Rütimeyers und seiner Informanten (im Besitz von Prof. Dr. Arnold Niederer, Zürich).

3 B) Nicht veröffentlichte Schriften

Blumer, Käthi; Müller, Katja: «Pfeischtsprützig». Unpubl. Proseminararbeit am volkskundlichen Seminar der Universität Basel, 1991/1992.

Bonjour, Edgar: Zeitalter der Helvetik. Vorlesung Universität Basel 1983/84.

Bonjour, Edgar: Der schweizerische Bundesstaat und das Ausland 1848-1874. Vorlesung Universität Basel 1982/83.

Coudray, Christiane: Les artistes dans le Valais romand. L'artiste et la région. Mémoire de licence, département d'histoire d'art. Genève 1975 (masch.).

Dufour, Annie-Hélène; Schippers, Thomas K.; avec collaboration de Martel, Claude: Nous ici et les autres. Formes d'identité locale et microrégionale en Provence varoise. [Rapport C.E.M. [Centre d'Ethnologie Méditerranéenne]; Mission du Patrimoine Ethnologique - Ministère de la Culture. Paris, Aix-en-Provence 1987 (masch.).

Gantner, Theo: Bemerkungen zur Neuauftellung des Maskensaaes im Schweizerischen Museum für Volkskunde. Basel 1970 (masch., 3 S.).

Gregnac, Françoise: Les «Vieux» en Carnaval: à propos du Carnaval à Skyros et de quelques autres fêtes masquées en Grèce. Université d'Aix - Marseille I, 1990 (D.E.A., masch., 128 S.).

Krauss, Werner: Volkskundliche und völkerkundliche Ansätze in der ethnographischen Erforschung des Schweizer Alpenraumes. Magisterarbeit, Hamburg 1987.

Siegen, Johann: Die Kanzel erzählt. Steg, o.J. (masch., 2 Seiten.; wohl 1977).

Siegen, Johann: Die Roitschäggätä im Lötschental. Kippel, o.J. (um 1960, masch., 1 S.).

Siegen, Johann: Die Tschäggätä im Lötschental. Steg o.J. (masch., 3 Seiten, um 1975/1980).

Wittwer, Samuel: Historie im Future-Look oder wie die Unterhaltung zur nationalen Aufgabe wurde. Untersuchungen zum Phänomen Unter-

haltung im Rahmen der 700-Jahrfeier. Seminararbeit, Seminar für Volkskunde, Universität Basel, 1991.

4. Veröffentlichte Schriften

75 Jahre Türkenbund Brig 1903-1978. Brig 1978.

100e [anniversaire du carnaval de Monthey]. Monthey o.J. [1975].

1991, das Jahr der Schweiz: die Chronik des Jubiläums. Basel/Kassel 1991.

Agulhon, Maurice: La vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution. Paris 1970.

Albert, Laurent: The Swiss Folkloric Masks. In: The world of music. Intercultural music studies 1/1980, S.53-71.

Album de l'exposition coloniale de Paris 1931.

Allet, Christoph: Un rencontre avec les peluches d'Evolène. In: Gazette d'Hérens No12/Février 1994, S.5.

Alpenhorror. In: NZZ 11./12.02.1995, S.15.

Altermatt, Urs: Réduitgeist - Zeitgeist - Schweizergeist. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred: Die Landi. Stäfa 1989, S.117-120.

Altermatt, Urs: Von der CH91 zur Festtrilogie. In: 1991, das Jahr der Schweiz: die Chronik des Jubiläums. Basel/Kassel 1991, S.11-18.

Altermatt, Urs: Ist der helvetische Konsens am Ende? Zeitgeschichtliche Betrachtungen zur Schweiz am Ende des 20. Jahrhunderts. In: Neue Studien zum Schweizerischen Nationalbewusstsein. Basel 1992, S.76-94 (Ilinera, 13).

Ammann, Hans-Robert: L'émigration proche dans les Alpes valaisannes au XVe siècle: l'exemple de Zermatt. In: Vallesia XLVII/1992, S.251-287.

Andrey, Georges: Auf der Suche nach dem neuen Staat (1798-1848). In: Geschichte der Schweiz - und der Schweizer. 3 Bde., Basel/Frankfurt a.M., 1983. Bd.2, S.177-287.

Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (Hrsg.): Die Landi. Vor 50 Jahren in Zürich. Erinnerungen - Dokumente - Betrachtungen. Stäfa 1989.

Anneler, Hedwig: Quatember in Lötschen. Die Geschichte des Lötschentales in neun Bildern. Bern 1916.

Anneler, Hedwig und Karl: Lötschen, das ist: Landes- und Volkskunde des Lötschentales. Bern 1917. Reprint Bern 1980.

Anneler, Hedwig: Aletschduft. Geschichten aus einem Bergdorf. Basel, o.J.

Anneler, Hedwig: Kleines Lötschenbuch. Bern o.J. [um 1920].

Anonym: Hélène. La Bergère d'Evolène. Martigny 1939.

Anonym: Petit historique du groupe folklorique «Arc-en-ciel» d'Evolène. Evolène 1969.

Anonym: Rezension zu de Chastonay, Paul: Vercorin, le vieux village. Sierre 1943. In: Die Alpen, 11/1943, S.297 [Mitteilungen im Anhang].

Anonym: Rezension zu Francis Portier und Pierre Valette in: Die Alpen 8/1943, S.227f.

Antonietti, Thomas; Seeberger, Marcus: Die Herrgottsgrenadiere. Ursprung und Phänomen eines Brauchtums / Les «Grenadiers du Bon Dieu». Origine et formes d'une coutume. Publikation zur gleichnamigen Ausstellung des Lötschentaler Museums, Kippel 1988.

Antonietti, Thomas: Das Dorf als Kulisse und Lebensraum: Bedeutungs- und Erscheinungswandel eines Ortsbildes. In: Images de la Suisse/Schau- platz Schweiz. Bern 1989/90, S.35-65 (Ethnologica Helvetica 13-14/1989-1990).

Antonietti, Thomas: Ungleiche Beziehungen. Zur Ethnologie der Geschlechterrollen im Wallis. Sitten 1989 (Kantonales Museum für Geschichte und Volkskunde Valère; Forschungsstelle für regionale Gegenwartsethnologie: Ethnologische Reihe, 1).

Antonietti, Thomas: Le regard ethnographique sur le Valais au début du 20e siècle. In: FS 3-4/1993, S.25-33.

Antonietti, Thomas: Theo Frey - der Fotograf der Langzeitaktualität. In: Info-Labrec. Bulletin du laboratoire de recherche en ethnologie régionale contemporaine Sion, 4/1993, S.29-32.

Antonietti, Thomas: Zur Ästhetik des Tourismus - Manifestationen der Freizeitindustrie in Crans-Montana und Zermatt. In: Ders.; Morand, Marie Claude (1993), S.63-91.

Antonietti, Thomas; Morand, Marie Claude: Tourismus und Gesellschaft. In: Dies. (Hg.): Tourismus und kultureller Wandel. Wallis 1950-1990. Sitten 1993 (Kantonales Museum für Geschichte und Ethnographie Valère, Forschungsstelle für regionale Gegenwartsethnologie, Ethnologische Reihe, Bd. 3).

Antonietti, Thomas: Vom Hotel in den Bergen zur alpinen Erlebnislandschaft. Das Beispiel Wallis. In: Luger, Kurt; Inman, Karin (Hrsg.): Verreiste Berge. Kultur und Tourismus im Hochgebirge. Innsbruck/Wien 1995, S.109-124.

Arlettaz, Gérald: Les transformations économiques et le développement du Valais 1850-1914. In: Groupe valaisan des sciences humaines (Hg.): Développement et mutations du Valais. Martigny 1976, S.9-62 (Société et culture du Valais contemporain, vol.2).

Assion, Peter: Elzacher «Schuddig» und Lötschentaler «Tschäggette». Ein deutsch-schweizerischer Vergleich zur jüngeren Geschichte der Fastnacht. In: Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg, Bd.3/1989, S.166-211.

Assion, Peter: Historismus, Traditionalismus, Folklorismus. Zur musealisierenden Tendenz der Gegenwartskultur. In: Jeggle, Utz; Korff, Gottfried; Scharfe, Martin; Warneken, Bernd Jürgen (Hrsg.): Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Hamburg 1986, S.351-362.

Association pour l'aménagement de la région de Martigny. Programme de développement régional. Objectifs et mesures de développement (rapport de synthèse) 1979.

Atlas der schweizerischen Volkskunde (ASV). Begründet von Paul Geiger und Richard Weiss.

Weitergeführt von Walter Escher, Elsbeth Liebl und Arnold Niederer. Basel 1950-1995.

Attenhofer, Elsie: Appell an uns alle. In: 50 Jahre Landi. NZZ, 29./30.04.1989, S.100.

Aus allen Gauen. Dichtungen in den schweizerischen Mundarten. Auf das Schweizertrachtenfest des Lesezirkels Hottingen herausgegeben von dem literarischen Komitee. Zürich 1896.

Bächtiger, Franz: Konturen schweizerischer Selbstdarstellung im Ausstellungswesen des 19. Jahrhunderts. In: De Capitani, François; Germann, Georg (1987), S.207-243.

Baedeker, Carl: Die Schweiz. Handbüchlein für Reisende. Koblenz 1844.

Barthes, Roland: Mythen des Alltags. Frankfurt am Main 1964 [Erstausgabe Paris 1957].

Bätzing, Werner: Die Alpen. Entstehung und Gefährdung einer europäischen Kulturlandschaft. München 1991.

Bauche, Ulrich: Reaktionen auf städtische Kulturvermittlung, dargelegt an Beispielen aus dem Hamburger Umland. In: Wiegmann, Günter (Hg.): Kulturelle Stadt-Land-Beziehungen in der Neuzeit. Münster 1978, S.159-174.

Baud-Bovy, Daniel: A travers les Alpes. Neuchâtel 1899.

Baud-Bovy, Daniel: L'art rustique en Suisse. London 1924.

Baud-Bovy, Daniel: Schweizer Bauernkunst. Zürich/Leipzig/Berlin 1926.

Baumann, Flavio: La lutte suisse: jeu national et enjeu identitaire. Les Romands à la Fête fédérale de lutte, Stans 1989. In: Schader, Basil; Leimgruber, Walter: Festgenossen. Über Wesen und Funktion eidgenössischer Verbandsfeste. Basel/Frankfurt a.M. 1993, S.185-223 (NFP 21 Kulturelle Vielfalt und nationale Identität).

Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart 1961.

Bausinger, Hermann: Fasnacht und Fasnachtsforschung. In: Fasnacht. Tübingen 1964, S.5-14 (Volksleben Bd.6).

- Bausinger, Hermann: Zur Algebra der Kontinuität. In: Ders.; Brückner, Wolfgang (Hg.): Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkswundliches Problem. Berlin 1969, S.9-30.
- Bausinger, Hermann: Volkskunde. Darmstadt 1972 (Das Wissen der Gegenwart).
- Bausinger, Hermann: Zur kulturalen Dimension von Identität. In: ZfVK 73/1977, S.210-216.
- Bausinger, Hermann: Volkskunde. Von der Altertumswissenschaft zur Kulturanalyse. Tübingen 1979 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Sonderband) [Erstaufl. 1971].
- Bausinger, Hermann: Zur Spezifik volkswundlicher Arbeit. In: ZfVK 76/1980, S.1-21.
- Bausinger, Hermann: Heimat und Identität. In: Ders.; Köstlin, Konrad (Hg.): Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel vom 16. bis 21. Juni 1979. Neumünster 1980, S.9-24.
- Bausinger, Hermann: Hintergründe der Fasnacht. In: Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtswissenschaft. Tübingen 1980. S.13-27 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd. 51).
- Bausinger, Hermann: Technik im Alltag. Etappen der Aneignung. In: ZfVK 77/1981, S.227-242.
- Bausinger, Hermann: «Ein Abwerfen der grossen Last...» Gedanken zur städtischen Festkultur. In: Hugger, Paul (Hg.): Stadt und Fest. Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur. Festschrift der Phil. Fakultät I der Universität Zürich zum 2000-Jahr-Jubiläum der Stadt Zürich. Unterägeri/Stuttgart 1987, S.251-267.
- Bausinger, Hermann: Ungleichzeitigkeiten. Von der Volkskunde zur empirischen Kulturwissenschaft. In: Der Deutschunterricht 6/1987, S.5-16.
- Bausinger, Hermann: Name und Stereotyp. In: Gerndt, Helge (Hg.): Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder - Selbstbilder - Identität. Festschrift für Georg R. Schroubek. München 1988, S.13-19 (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd.8).
- Bausinger, Hermann: Räumliche Orientierung. Vorläufige Anmerkungen zu einer vernachlässigten kulturellen Dimension. In: Bringéus, Nils-Arvid (Hg.): Wandel der Volkskultur in Europa. 2 Bde, Münster 1988, Bd.1, S.43-52 (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, Bd.60).
- Bausinger, Hermann: Exportierte Guggenmusik. In: SAVk 85/1989, S.33-41.
- Bausinger, Hermann: Identität. In: Ders.; Jeggle, Utz; Korff, Gottfried; Scharfe, Martin: Grundzüge der Volkskunde, Darmstadt, 2. Auflage 1989, S.204-262.
- Bausinger, Hermann: Region - Kultur - EG. In: ÖZV 97/1994, S.113-140.
- Bendix, Regina: Zur Problematik des Echtheits-erlebnisses in Tourismus und Tourismustheorie. In: Pöttler, Burkhard; Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg. Wien 1994, S.57-83.
- Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt 1969³ [erstmalig erschienen 1936].
- Bérard, C.: Traditions du Levron. In: SAVk 26/1926, S.212-226.
- Berber, B.: Une visite dans le Lötschental. Genève 1908.
- Bertho, Catherine: L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype. In: L'identité. Actes de la recherche en sciences sociales 35/1980, S.45-62.
- Bertrand, J.: Le Théâtre populaire en Valais. In: SAVk 31/1931, S.33-59 und S.73-100.
- Betulus, Walter: Friedrich Salomon Vögelin 1837-1888. Sein Beitrag zum schweizerischen Geistesleben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Diss., Zürich 1956.
- Biaudet, Jean-Charles: Der modernen Schweiz entgegen. In: HSG Bd.2, Zürich 1977, S.871-986.

- Bimmer, Andreas C.: Besucher von Festen. Beiträge zur systematischen Erforschung. In: Köstlin, Konrad; Bausinger, Hermann (1980), S.81-90.
- Bimmer, Andreas C.: Brauchforschung. In: Brednich, Rolf Wilhelm (Hg.): Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, S.311-328.
- Bimmer, Andreas C.: Vom «-tum» in der Volkskunde. In: ÖZV 93/1990, S. 150-173.
- Birchler, Linus: Schweizer Kunst und Kultur. In: Du bist Eidgenosse. Schriftleitung: Hans Lutz. Zürich, o.J. [1938], S.113-148.
- Bleuler-Waser, Hedwig: Leben und Taten des Lesezirkels Hottingen. Von seiner Geburt bis zu seinem 25. Altersjahre 1882-1907. Zürich 1907.
- Bloch, Ernst: Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt a.M. 1962².
- Bloetzer; Hans: Der Kanton Lötschen. Langnau 1986.
- Blümcke, Martin: Überlegungen zum Ausstellungsthema. In: Volksleben in Baden und in Württemberg, gesehen mit Künstleraugen des 19. Jahrhunderts. [Ausstellung] städtische Museen Heilbronn, 8. Sept. bis 4. Okt. 1981. Herausgegeben im Auftrag der Stadt Heilbronn von Andreas Pfeiffer. Heilbronn 1981 (Heilbronner Museumskatalog Nr.17).
- Bockhorn, Olaf: Zur Geschichte der Volkskunde an der Universität Wien. Von den Anfängen bis 1939. In: Lehmann, Albrecht; Kuntz, Andreas (Hg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Berlin/Hamburg 1988, S.63-83.
- Bockhorn, Olaf: Rezension zu Rehn, Marie-Elisabeth: ...besser als im Kohlepott malochen? Arbeitslosenalltag in Konstanz. Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1988. In: SAVk 86/1990, S.115.
- Bollnow, O.F.: Mensch und Raum. Stuttgart 1963.
- Bonjour, Edgar: Werden und Wesen der schweizerischen Demokratie. Basel 1939.
- Bonte, Pierre; Izard, Michel: Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris 1991.
- Bourdieu, Pierre: Le marché des biens symboliques. In: L'année sociologique 22/1971, S.49-126.
- Bourdieu, Pierre: L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de la région. In: L'identité. Actes de la recherche en sciences sociales 35/1980, S.63-72.
- Bourdieu, Pierre: Physischer, sozialer und angelegener physischer Raum. In: Wentz, Martin (Hg.): Stadt-Räume. Frankfurt a.M./New York 1991, S.25-34 (Die Zukunft des Städtischen, Frankfurter Beiträge Bd.2).
- Bourdin, Alexandre: Hérémence et son passé et notes sur le Val d'Hérens. Sion 1973.
- Bourrit, Marc-Theodore: Description des Alpes pennines et rhétiennes. Genf 1781.
- Bourrit: Beschreibung der Penninischen und Rhätischen Alpen. Zürich 1782.
- Bouvier, Nicolas: Volkskunst. Disentis 1991 (Ars Helvetica. Die visuelle Kultur der Schweiz, Bd.9).
- Brandsch, Walter (Hg.): Zur Praxis und Theorie gegenwärtiger Volksmusikpflege. Protokoll der Arbeitstagung veranstaltet von der Kommission für Lied-, Musik- und Tanzforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, 26. bis 30. Sept. 1976 in Murnau. Neuss 1977.
- Bräuche und Feste in der Schweiz: Aufzug der Herrgottsgrenadiere. In: Neue Zürcher Zeitung, 21.06.1984.
- Brassel, Kurt; Büttler, Daniel; Flury, Andreas: Experimente zur Raumkognition der Schweiz. In: Geographica Helvetica 1/1986, S.3-10.
- Bridel, Philippe: Essai statistique sur le Canton du Valais. Zurich 1820, Reprint Genève 1978.
- Brockmann-Jerosch, Heinrich (Hg.): Schweizer Volksleben. 2 Bde., Zürich 1933².
- Bromberger, Christian; Ravis-Giordani, Georges: Espace donné, espace produit; esquisse d'une

approche ethnologique du concept d'espace. In: Balfet, H. et al.: *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*. Paris 1976, S.13-25.

Bromberger, Christian: *Ethnographie*. In: Bertrand, R.; Bromberger, C. et al.: *Provence*. Paris 1989, S.85-249.

Bromberger, Christian: *L'ethnocartographie. D'une cartographie d'inventaire à une cartographie d'invention*. In: *Antropologia Cultural. Actes du II^e Congrès Mondial Basque*, vol. 6, San Sebastian 1988, S.83-103.

Brückner, Wolfgang: *Popular Culture. Konstrukt, Interpretament, Realität*. In: *Ethnologia Europaea* 1984, S.14-24.

Budry, Paul: *Val d'Hérens*. Neuchâtel o.J. [1944] (Collection Pays et coutumes de la Suisse).

Burckhardt-Seebass, Christine: *Diskussionsbeitrag zu Korff, Gottfried*. In: Bausinger, Hermann; Köstlin, Konrad (1980), S.50.

Burckhardt-Seebass, Christine: *Trachten als Embleme. Materialien zum Umgang mit Zeichen*. In: *ZfV* 77/1981, S.209-226.

Burckhardt-Seebass, Christine: *Dialektmalerei*. In: *SAV* 85/1989, S.73-84.

Burckhardt-Seebass, Christine: *Zwischen McDonald's und weissem Brautkleid. Brauch und Ritual in einer offenen, säkularisierten Gesellschaft*. In: *ÖZV* 92/1989, S.97-110.

Burckhardt-Seebass, Christine: *Lücken in den Ritualen des Lebenslaufs. Vorläufige Gedanken zu den 'passages sans rites'*. In: *Ethnologia Europaea* 20/1990, S.141-150.

Burckhardt-Seebass, Christine: *Spuren weiblicher Volkskunde. Ein Beitrag zur schweizerischen Fachgeschichte des frühen 20. Jahrhunderts*. In: *SAV* 87/1991, S.209-224.

Burckhardt-Seebass, Christine, et al.: *«...im Kreise der Lieben»*. Ein volkskundliche Untersuchung zur populären Liedkultur in der Schweiz. Basel/Frankfurt a.M. 1993 (Nationales Forschungsprogramm 21; kulturelle Vielfalt und nationale Identität).

Burckhardt-Seebass, Christine: *Projektionen von Heimatlichkeit. Zur Diskussion um kleine Museen*. In: *Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg*, Bd.5/1993, S.253-264.

Burckhardt-Seebass, Christine: *«Brünig-Reusslinie» oder «Röstigraben» – das Konzept des ASV und die kulturellen und sprachlichen Grenzen in der gegenwärtigen Schweiz*. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 30/1993-1994, S.15-26.

Burckhardt, Heinrich: *Zur Psychologie der Erlebnisage*. Zürich 1951.

Busse, Hermann Eris: *Alemannische Volksfastnacht*. Karlsruhe, o.J. [um 1938].

Campi, Edith: *«Hic et nunc»*. *Réflexions sur l'idée de tradition*. In: *L'Homme* 95/1985, S.141-156.

Canetti, Elias: *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*. München/Wien 1977.

Carstens, Richard: *Typisch niedersächsisch. Einst und jetzt - Land zwischen Nordsee und Harz, Elbe und Weser*. Würzburg 1985.

Carruzzo, Félix: *Carnaval*. In: *Treize Etoiles* No 2/1987, S.41-48.

Cattani, Alfred: *Im Schatten des Weltkrieges*. In: *50 Jahre Landi*. NZZ 29./30.04.1989, S.99.

Cattani, Alfred: *Im Schatten des Weltkrieges*. In: *Angst, Kenneth; Cattani, Alfred* (1989), S.8-10.

Centlivres, Pierre et al.: *Appartenance régionale et processus de l'identification*. In: Bassand, Michel (Hg.): *L'identité régionale. Contributions à l'étude des aspects culturels du développement régional*. Saint-Saphorin 1981, S.233-272.

Centlivres, Pierre: *L'identité régionale: langage et pratiques. Approche ethnologique, Suisse romande et Tessin*. In: Centlivres, Pierre et al.: *Regionale Identität und Perspektiven: fünf sozialwissenschaftliche Ansätze/Les sciences sociales face à l'identité régionale: cinq approches*. Bern/Stuttgart 1986, S.77-126 (Publikationen des Schweizerischen Nationalfonds aus den Nationalen Forschungsprogrammen, Bd.40).

Chaix, Louis: Haustierte der Urgeschichte. In: Das Wallis vor der Geschichte. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung der Walliser Kantonsmuseen. Sion 1986, S.126-127.

Chamboredon, Jean-Claude; Mejean, Annie: Récits de voyage et perception du territoire. La Provence (XVIIIe siècle - XXe siècle). Paris 1985 (Territoires, N°2; Laboratoire de sciences sociales, E.N.S. [école normale supérieure]).

Chappaz, Maurice: Lötschental secret. Les photographies historiques d'Albert Nyfeler. Lausanne 1975.

Chappaz, Maurice: Lötschental. Die wilde Würde einer verlorenen Talschaft. Aus dem Französischen von Pierre Imhasly. Zürich 1979.

Chappaz-Wirthner, Suzanne: Les masques du Lötschental. Présentation et discussion des sources relatives aux masques du Lötschental. In: Annales valaisannes 49/1974, S.3-95.

Chappaz-Wirthner, Suzanne: Recherches ethnologiques actuelles dans les Alpes (Suisse romande). In: SEG-Information 1985/2, S.3-12.

Chappaz-Wirthner, Suzanne: Le Turc, le Fol et le Dragon. Figures du carnaval haut-valaisan. Neuchâtel/Paris 1995 (Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel; Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris; recherches et travaux, 12).

Charbon, Rémy: «Versöhnungsliteratur» zwischen 1845 und 1860. In: De Captani, François; Germann, Georg (1987), S.383-401.

Chevallaz, Georges-André: Les Romands et la Landi. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (1989), S.140-142.

Christinger, Raymond; Borgeaud, Willy: Mythologie de la Suisse ancienne. Genève 1963.

Clavien, Alain: Valais, identité nationale et «industrie des étrangers», 1900-1914. In: Le Valais et les étrangers XIXe - XXe. Sion 1992, S.247-168 (Groupe valaisan des sciences humaines, 5).

Collet, Léon-W.: François de Ribeaupierre. In: Die Alpen IX/1933, S.226-228.

Colomb, Eugène: D'Hérens à Bagnes. In: L'Écho des Alpes 2/1897 S.33-53 und 3/1897 S.73-84.

Commission consultative fédérale pour le tourisme. Conception suisse du tourisme. Bases de la politique du tourisme. Rapport final, Berne 1979.

Corbud, Pierre: Felszeichnungen und Schalensteine. In: Das Wallis vor der Geschichte. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung der Walliser Kantonsmuseen. Sitten 1986, S.136-138.

Cosinschi-Meunier, Micheline: Le Valais. Cartoscopie d'un espace régional. Lausanne 1994 (Institut de Géographie, Université de Lausanne).

Cotti, Flavio: Grusswort im Festführer Volksfest Brunnen 2.-4.August 1991, S.2.

Crettaz, Bernard; Michaelis-Germanier, Juliette: Une suisse miniature ou les grandeurs de la petitesse. Genève 1984. In: Bulletin annuel du Musée d'ethnographie de la Ville de Genève 25-26/1982-1983, S.63-185.

Crettaz, Bernard; Preiswerk, Yvonne et al.: Le pays où les vaches sont reines. Sierre 1986 (Collection Mémoire vivante; Itinéraires Amoudruz III).

Crettaz, Bernard: La Beauté du reste. Confession d'un conservateur de musée sur la perfection et l'enfermement de la Suisse et des Alpes. Genève 1993.

Cromwell, Georgia Engelhard: Switzerland's Enchanted Val d'Hérens. In: The National Geographic Magazine (Washington), vol. CVII, number 6, June 1955, S.825-848.

Das Lötschental trägt keine Maske. In: Tagesanzeiger, Zürich, 13. November 1991, S.73.

Das Schweizerische Tourismuskonzept. Grundlagen für die Tourismuspolitik, Schlussbericht der beratenden Kommission für Fremdenverkehr des Bundesrates. Bern 1979.

Daxelmüller, Christoph: «Heimat». Volkskundliche Anmerkungen zu einem umstrittenen Begriff. In: BBV 18/1991, S.223-241.

- De Capitani, François; Germann, Georg (Hrsg.): Auf dem Weg zu einer schweizerischen Identität 1848-1914. 8. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften, 1985. Freiburg 1987.
- De Capitani, François; Kaiser, Peter; Marcacci, Marco: Das nationale Fest. Basel 1991, S. 1f. (NFP 21, Kulturelle Vielfalt und nationale Identität. Reihe: Kurzfassungen der Projekte).
- De Chastonay, Paul: Im Val d'Anniviers. Luzern 1939.
- Delaleu, Didier: Les avatars de la région et l'identité régionale. In: Bassand, Michel (Hg.): L'identité régionale/Regionale Identität. Saint-Saphorin 1981, S. 139-143 (NFP «Regional-probleme» des Schweizerischen Nationalfonds).
- Denis, Michel: Image et cognition. Paris 1989.
- Desloges, Chrétien: Voyage à Ivrola. In: Journal de Lausanne, 8/1791, S. 30-32.
- Dietschy, Hans: Der Umzug der Stopfer, ein alter Maskenbrauch des Bündner Oberlandes. In: SAVk 37/1939-1940, S. 25-45.
- Dörrer, Anton: Das Schemenlaufen in Tirol und verwandte alpenländische Masken- und Fasnachtsbräuche. Innsbruck/Leipzig 1938².
- Dörrer, Anton: Tiroler Fasnacht. Wien 1949.
- Dubuis, Catherine; Ruedin, Pascal: Marguerite Burnat-Provins. Ecrivaine et peintre (1872-1952). Lausanne 1994.
- Dumont, Hervé: Die Geschichte des Schweizer Films. Spielfime 1896-1965. Lausanne 1987.
- Duruz, Albert: siehe Solandieu.
- Duttweiler, Gottlieb (Hg.): Eines Volkes Sein und Schaffen. Die Schweizerische Landesausstellung 1939 Zürich in 300 Bildern. Zürich o.J. [um 1940].
- Ebel, J.G.: Anleitung auf nützlichste und genussvollste Art in der Schweiz zu reisen. Zürich 1793.
- Eder Matt, Katharina; Gantner, Theo; Wunderlin, Dominik: Typisch? Objekte als regionale oder nationale Zeichen. Begleitpublikation zur gleichnamigen Ausstellung im Schweizerischen Museum für Volkskunde. Basel 1990.
- Eidgenössische Volkszählung vom 1. Dez. 1930. Eidg. Stat. Amt, Bern 1934, vol. 12.
- Eidgenössische Volkszählung 1950. Eidgenössisches Statistisches Amt, Bern 1954, vol. 20.
- Eidgenössische Volkszählung 1970. Eidg. Stat. Amt, Bern 1974, vol. 3.23.
- Eidgenössische Volkszählung 1990; Erwerbsleben. Bundesamt für Statistik. Bern 1992.
- Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde., Basel 1939.
- Eliot, T.S.: Zum Begriff der Kultur. Frankfurt a. Main 1961.
- Emmerich, Wolfgang: Germanistische Volkstums-ideologie. Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich. Tübingen 1968.
- Engelhart, Christian Moritz: Naturschilderungen, Sittenzüge und wissenschaftliche Bemerkungen aus den höchsten Schweizer-Alpen, besonders in Süd-Wallis und Graubünden. Basel 1840.
- Engelhart.: Das Monte-Rosa und Matterhorn (Mont-Cervin)-Gebirg,... Paris/Strassburg 1852.
- Enzensberger, Hans Magnus: Eine Theorie des Tourismus. In: Ders.: Einzelheiten I. Bewusstseins-Industrie. Frankfurt a. M., 8. Aufl. 1973, S. 179-205.
- Ereignis - Mythos - Deutung, 1444-1994, St. Jakob an der Birs. Mit Textbeiträgen von Werner Meyer et al., herausgegeben von Werner Geiser. Basel 1994.
- Ethnologia Fennica. Finish studies in Ethnology 21/1993.
- Etude régionale: Commune d'Evolène, 1967. Service Romand de Vulgarisation Agricole, Lausanne; Station Cantonale des Conseils d'Exploitation Agricole, Sion; Institut d'Economie Rurale de l'E.P.F., Zurich. Lausanne 1969.
- Eugène Pittard: A propos du futur musée: Les collections ethnographiques. Genève 1901.

- Evans-Pritchard, Deirdre: The Portal Case. Authenticity, Tourism, Traditions, and the Law. In: JAF 100/1987, S.287-296.
- Evolène - Val d'Hérens. Développement sans destruction. Martigny, o.J. [1982].
- Fackler, Guido: «Ein Geschenk trostlosester Unkultur an das erste Kulturvolk der Erde.» Zum Umgang mit fremdartiger Jazzmusik im Freiburg der Weimarer Republik. In: Allmende 42/43 1994, S.154-175.
- Fankhauser, F.: Aus der Walliser Volkskunde des 18. Jahrhunderts. In: Festschrift Louis Gauchat, Aarau 1926, S.398-434.
- Fibicher, Bernhard: Kantonales Kunstmuseum Sitten: Raphael Ritz (1829-1894). In: Info-Labrec. Bulletin du laboratoire de recherche en ethnologie régionale contemporaine Sion 5/1994, S.22-24.
- Fischer, Anton Karl: Die Hunnen im schweizerischen Eifischthale und ihre Nachkommen bis auf die heutige Zeit. Zürich 1896.
- Follonier, Pierre: Le costume d'Evolène. Cahiers valaisans de Folklore 9/1929.
- Follonier-Quinodoz, Marie: Olëinna. Dictionnaire du Patois d'Evolène. Texte original revu et préparé pour la publication par Pierre Knecht. La Sage/Evolène 1989.
- Fontana, Vivian Aita: Der Emser Maskenschnitzer Albert Anton Willi, 1872-1954. In: Bündnerwald 6/1993, S.9-17.
- Forbes, James D.: Reisen in den Savoyer Alpen und in anderen Theilen der Penninen-Kette nebst Beobachtungen über die Gletscher. Bearbeitet von Gustav Leonhard. Stuttgart 1845.
- Frei, Daniel: Das schweizerische Nationalbewusstsein. Seine Förderung nach dem Zusammenbruch der Alten Eidgenossenschaft 1798. Diss., Zürich 1964.
- Frei, Daniel: Mediation. In: HSG Bd.2, Zürich 1977, S.841-869.
- «Freudiges Gedenken an diesen vaterländischen Tag.» Erinnerungen an das Eidgenössische Schwing- und Älplerfest vom 24. und 25. August 1902 in Sarnen. In: Obwaldner Zeitung 11.08.1989, S.6-8.
- Frevert, Ute: «Wo du hingehst...» - Aufbrüche im Verhältnis der Geschlechter. Rollentausch anno 1908. In: Nitschke, August et al.: Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne. 2 Bde., Reinbek b. Hamburg 1990. Bd.2, S.89-118.
- Freymond, Jean-Jacques: L'Aveugle du Jorat ou mémoires d'un officier vaudois, atteint de cécité. Lausanne o.J. [um 1829/1830].
- Friedl, John: Kippel. A changing village in the alps. New York/Chicago/San Francisco 1974 (Case studies in cultural anthropology).
- Frisch, Max: Dienstbüchlein. Frankfurt a. M., 1974.
- Fritschi, Oskar Felix: Geistige Landesverteidigung während des Zweiten Weltkrieges. Diss., Zürich 1972.
- Fröbel, Julius: Reise in die weniger bekannten Thäler auf der Nordseite der Penninischen Alpen. Berlin 1840.
- Fröbel, Julius: Ein Lebenslauf. Stuttgart 1890.
- Fuchs, Werner: Empirische Sozialforschung als politische Aktion. In: Soziale Welt 21/22 1970/71 Heft 1, S.1-19.
- Furrer, Sigismund: Statistik von Wallis. Sitten 1852.
- Fux, Adolf. Ausgewählte Erzählungen und Novellen aus dem Wallis. Bearbeitung und Einführung von Sieglinde Gertschen. Herausgegeben von der Adolf Fux-Stiftung, Visp 1984.
- Gabbud, Maurice: Notes de folklore valaisan. Revue bibliographique. In: SVk 9/1919, S.6f.
- Gamboni, Dario: Pourquoi étudier la peinture de genre? In: Kunst + Architektur in der Schweiz 4/1994, S.324-329.
- Gantner, Theo: Der Festumzug. Ein volkskundlicher Beitrag zum Festwesen des 19. Jahrhunderts in der Schweiz. Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde, Sonderausstellung, Basel 1970.
- Gantner, Theo: Ein Trachtenfest des Lesezirkels

Hottingen anno 1896. In: NZZ 20.12.1970, S.57-59.

Gantner, Theo: «Die Schweizer wie sie sind». In: Festschrift Robert Wildhaber, Basel 1972, S.137-140.

Gantner, Theo: Brauchtumsvorführungen in Festumzügen des 19. Jahrhunderts. In: Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. 18. Deutscher Volkskunde-Kongress in Trier 1971. Herausgegeben von Günther Wiegmann, Schriftleitung Dietmar Sauermann. Göttingen 1973, S.83-87.

Gantner, Theo: «...ein Stückchen von den gedruckten Zeugen der Südseeinsulaner». In: SVK 76/1986, S.49-52.

Gantner, Theo: Einheit und Vielfalt. Der eidgenössische Wappenfries im 19. Jahrhundert. In: De Capitani, François; Germann, Georg (1987), S.143-153.

Gantner, Theo: «Typisches» als Sammelbereich des Volkskundemuseums. In: Eder Matt, Katharina; Gantner, Theo; Wunderlin, Dominik (1990), S.14-22.

Gantner, Theo: Regional-Stereotypik und Emblemcharakter bei Sachgütern. In: Jahrbuch für Volkskunde 1992, S.116-124.

Gaspoz, A.: Monographie d'Evolène. Sitten 1950.

Gaspoz, A.; Tamini, J.-E.: Essai d'histoire de la vallée d'Hérens. St.Maurice 1935.

Gauger, Jörg-Dieter: Staatsrepräsentation. In: Ders.; Stagl, Justin (1992), S.9-17.

Gauger, Jörg-Dieter; Stagl, Justin (Hrsg.): Staatsrepräsentation. Berlin 1992 (Schriften zur Kultursoziologie, Bd.12).

Geer, Carl de: Aquarelles et croquis. Genf 1913.

Geertz, Clifford: Works and lives. The anthropologist as author. Stanford 1988.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M., 1991².

Gelzer, Thomas (Hg.): Karl Meuli. Gesammelte

Schriften. 2 Bde., Basel/Stuttgart 1975 [mit einem biographischen Nachwort von Franz Jung].

Gerber, Fritz: Wandel im ländlichen Leben. Eine sozialökonomische und sozialpsychologische Untersuchung in fünf Gemeinden des Oberemmentales. Bern/Frankfurt a. M. 1974 (Europäische Hochschulschriften Reihe 29, Sozialökonomie, Bd.1).

Gerndt, Helge: Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten. München 1986² (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd.5).

Gerndt, Helge.; Kuntz, Andreas: Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Berlin/Hamburg 1988, S.85-101 (Lebensformen, Bd.3).

Gerndt, Helge: Zur kulturwissenschaftlichen Stereotypenforschung. In: Ders. (Hg.): Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder - Selbstbilder - Identität. Festschrift für Georg R. Schroubek zum 65. Geburtstag. München 1988, S.9-12 (Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd. 8).

Gianoli, Louis: Le Val d'Hérens autrefois et aujourd'hui. In: Les Alpes Nr.8, Bern 1940, S. 318-320.

Gilg, Peter: Die Arbeiterschaft: Zusammenschluss mit Vorbehalten. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (1989), S.136-140.

Gisler, Josef: Vorgeschichte und Leitidee [der SLA]. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (1989), S.100-104.

Globo. Das Reisemagazin, 8/1993.

Glossaire des Patois de la Suisse romande. Neuchâtel 1924ff.

Gonseth, Marc-Olivier; Maillard, Nadja: L'approche biographique en ethnologie. Points de vue critiques. In: Histoires de vie. Approche pluridisciplinaire. Neuchâtel 1987, S.5-46 (Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie, No.7).

Götttsch, Silke: Stapelholmer Volkskultur. Aufschlüsse aus historischen Quellen. Neumünster 1981 (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd.8).

Götttsch, Silke: «Alle für einen Mann...». Leibeigene und Widerständigkeit in Schleswig-Holstein im 18. Jahrhundert. Habil. Universität Kiel; Neumünster 1991 (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd.24).

Grenat, Pierre-Antoine: Histoire moderne du Valais. Genève 1904.

Greverus, Ina-Maria: Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Frankfurt a.M. 1972.

Greverus, Ina-Maria: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie. München 1978 (Notizen. Schriftenreihe des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt am Main, Bd.26).

Greverus, Ina-Maria: Auf der Suche nach Heimat. München 1979.

Grosjean, Georges: Geschichte der Kartographie. Bern 1980 (Geographica Bernensia, Reihe U8. Geographisches Institut der Universität).

Grosjean, Georges; unter Mitarbeit von Cavelti, Madlena: 500 Jahre Schweizer Landkarten. Zürich 1971.

Gruppe-Kelpanides, Heidemarie: Holzschnitzereien im Berner Oberland. Zur Innovation und Entwicklung eines Gewerbes im 19. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Volkskunde NF 2/1979, S.7-37.

Gumuchian, Hervé: La région, espace vécu. In: Le monde alpin et rhodanien 1/1981, S.91-93.

Guntern, Josef: Volkserzählungen aus dem Oberwallis. Basel 1978 (Schriften der SGV, Bd.62).

Gyr, Ueli: Touristenkultur und Reisealltag. Volkskundlicher Nachholbedarf in der Tourismusforschung. In: Zfvk 84/1988, S.224-239.

Gyr, Ueli: Stille Gewalt. Zur Bedeutung nonverbal ausgeübter Macht im Alltag. In: Gewalt in der Kultur. Vorträge des 29. Deutschen Volkskundekongresses, Passau 1993. Herausgegeben von Rolf W. Brednich und Walter Hartinger. 2 Bde., Passau 1994, S.77-96 (Passauer Studien zur Volkskunde, Bd.8).

Gyr, Ueli: Touristenverhalten und Symbolstrukturen. Zur Typik des organisierten Erlebnis-konsums. In: Pöttler, Burkhard; Kammerhofer-Aggermann, Ulrike (Hg.): Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg. Wien 1994, S.41-56.

Hahne, Ulf: Das Regionstypische als Entwicklungschance? Zur Identifizierbarkeit und Vermarktung regionaler Produkte. In: Informationen zur Raumentwicklung 7-8/1987, S.465-473.

Hammer-Cavelti, Madlena; Cavelti, Alfons: Die Schweizerkarte von J.H. Weiss, 1800, im Vergleich mit zeitgenössischem Kartenschaffen. In: Der Mensch in der Landschaft. Festschrift für Georges Grosjean. Herausgegeben von Klaus Aerni, Georg Budmiger, Hans-Rudolf Egli und Elisabeth Roques-Bäschlin. Jahrbuch der Geographischen Gesellschaft von Bern, Bd.55/1983-1985, S.625-644.

Handbuch der Schweizer Geschichte, 2 Bde., Zürich 1972 und Zürich 1977.

Hansen, Wilhelm: Nationaldenkmäler und Nationalfeste im 19. Jahrhundert. Lüneburg 1976.

Hanson, Allan: The making of the Maori: Culture invention and its logic. In: American Anthropologist 4/1989, S.890-902.

Hänzi, Richard: Dr Splügner Pschuuri. Fastnachtstraub einer Walsergemeinschaft im Rheinwald. In: Bündner Monatsblatt 7-8/1987, S.213-244.

Hartmann, Andreas: Die Anfänge der Volkskunde. In: Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriss der Volkskunde. 2.Aufl., Berlin 1994, S.9-30.

Hävernick, Walter: Grosstadt-Volkskunde in der Praxis. In: Populus revisus. Tübingen 1966, S.101-105 (Volksleben, Bd.14).

Heer, Jakob Christoph: Erinnerungsmappe zum Schweizer-Trachten-Fest des Lesezirkel Hottingen. Zürich 1896.

Heierli, Julie: Die Volkstrachten von Bern, Freiburg und Wallis. Zürich 1928.

Heiniger, Ernst Albert: LA. Das Fotobuch der Landesausstellung. Zürich 1939.

Helfrich, H.; Wallbott, H.G.: Theorie der non-verbalen Kommunikation. In: Lexikon der Germanistischen Linguistik. Herausgegeben von Hans Peter Althaus et al., Tübingen 1980, S.267-275.

Herrenknecht, Albert: Für eine neue Kultur der Dörfer. In: Allmende 26, 27/1989, S.39-53.

Hobsbawm, Eric J.: Das imperiale Zeitalter, 1875-1914. Frankfurt/New York 1989.

Hobsbawm, Eric: Inventing traditions. In: Ders.; Ranger, Terence (Eds.): The invention of tradition. Cambridge, 7.Aufl. 1992 [Erstauflage 1983], S.1-14.

Hofer, Tamás: Die ungarische «Volkskunst» im Kraftfeld wechselnder Interpretationen 1890-1990. In: Jahrbuch für Volkskunde 1992, S.67-80.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Die Fastnachtsgebräuche in der Schweiz. In: SAVk 1/1897, S.47-57, 126-142, 177-194, 257-283.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Einige schweizerische Masken und Maskenbräuche. In: Die Schweiz 1/1897, S.503-506.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Kurzer Führer durch die Ausstellung für Volkskunst und Volkskunde. Basel 1910.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Die Ausstellung für Volkskunst und Volkskunde in Basel. In: Die Schweiz Nr. 15/1910, S.360-362.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Winterdämonen in der Schweiz. In: SVk 1/1911, S.89-95.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Feste und Bräuche des Schweizervolkes. Zürich 1913.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Rezension zu Hedwig Anneler (1917) in: SAVk 23/1920, S.228f.

Hoffmann-Krayer, Eduard: Volksglaube und Volksbrauch. In: Germanische Philologie. Ergebnisse und Aufgaben. FS Otto Behaghel, Heidelberg 1934, S.483-501.

Höfler, Otto: Kultische Geheimbünde der Germanen. Bd.1, Frankfurt a. M. 1934.

Hroch, Miroslav: Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen sozialgeschichtlichen Forschung. In: Winkler, Heinrich August (Hg.): Nationalismus. Hanstein 1978.

Hugger, Paul: Heimatvereine in der Schweiz. Zu ihrer Bedeutung für die sekundäre Integration der städtischen Bevölkerung. In: SAVk 85/1989, S.153-181.

Hugger, Paul: Nationale Identität im Spiegel schweizerischer Autobiographien des 19. Jahrhunderts. In: De Capitani, François; Germann, Georg (1987), S.185-203.

Hugi, Franz Joseph: Naturhistorische Alpenreise. Solothurn 1830.

Im Hof, Ulrich: Ancien Régime. In: HSG Bd.2, Zürich 1977, S.673-784.

Imesch, Dionys: der Trinkeltierkrieg. In: Blätter aus der Walliser Geschichte 1/1894, S.312-353.

Imesch, Dionys: Zum Namen Trinkeltierkrieg. In: BWG 3/2.Jg., S.186f.

Imhasly, Marianna-Franziska: Katholische Pfarrer in der Alpenregion um 1850. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des katholischen Pfarrers im Oberwallis. Freiburg 1992 (Religion - Politik - Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 9).

Imhof, Arthur E.: Reife des Lebens. München 1988.

Isler, Alexander: Prof.Dr. Salomon Vögelin, Nationalrath. Lebensbild eines schweizerischen Volksmannes. Winterthur 1892.

Isler-Kerényi, Cornelia: Europa und die Türken. In: Neue Zürcher Zeitung, Nr.194/23.08.1986, S.68.

Jaggi, F.: Volkskunde des Haslitalen. In: Auf der Maur, Franz (Hg.): Bergtäler der Schweiz, Basel 1986, S.78-81.

Jahrbuch des Schweizer Alpen-Club, 1864ff.

Jaquenod, Fernand: Patois d'Evolène. In: Romanica Helvetica 14/1939, S.93-104.

Jean-Petit-Matile, Maurice: Le Valais vu par les peintres. Lausanne 1985.

Jean-Petit-Matile, Maurice: Edouard Vallet. Maître de la gravure suisse. Denges 1991.

Jegerlehner, J.: Das Val d'Anniviers (Eivischthal) nebst einem Streifzug ins Val d'Hérens (Evolena). Bern 1904.

Jegerlehner, Johannes: Sagen aus dem Unterwallis. Basel 1909 (Schriften der SGV, Bd.6).

Jeggle, Utz; Korff, Gottfried: Zur Entwicklung des Zillertaler Regionalcharakters. Ein Beitrag zur Kulturökonomie. In: Zfvk 70/1974, S.39-57.

Jeggle, Utz: Zur Geschichte der Feldforschung in der Volkskunde. In: Ders. (Hg.): Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse. Tübingen 1984, S.11-46 (Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes, Bd. 62).

Jeggle, Utz: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Brednich, Rolf W. (1994), S.51-72.

Jeggle, Utz: Geschichtsbilder. Eigentümlichkeiten unseres historischen Gedächtnisses. In: Rolshoven, Johanna; Scharfe, Martin (Hg.): Geschichtsbilder. Ortsjubiläen in Hessen. Marburg 1994, S.9-24 (Beiträge zur Kulturforschung, 1).

Jörger-Rageth, Kaspar: Albert Anton Willi, 1872-1954. Davos/Domat-Ems 1965.

Jossen, Erwin: Die Kirche im Oberwallis am Vorabend des Franzoseneinfalls. BWG Bd.15/1972, 3. Jahrgang.

Jost, Hans Ulrich: Bedrohung und Enge (1914-1945). In: Geschichte der Schweiz - und der Schweizer. 3 Bde., Basel/Frankfurt a. Main 1982, Bd.3, S.101-189.

Jost, Hans Ulrich: Diskussionsbeitrag in: De Capitani, François; Germann, Georg (1987), S.36.

Jost, Hans Ulrich: La nation, la politique et les arts. In: SZG 39/1989, S.293-303.

Jost, Hans Ulrich: Die reaktionäre Avant-Garde.

Die Geburt der Neuen Rechten in der Schweiz um 1900. Zürich 1992.

Kaltbrunner, D.: Der Beobachter. Allgemeine Anleitung zu Beobachtungen über Land und Leute. Für Touristen, Exkursionisten und Forschungsreisende. Zürich 1882.

Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: The Mozartkugel. From a local speciality to Austria's National Symbol. In: Ethnologia Fennica 21/1993, S.46-53.

Kaschuba, Wolfgang: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Zfvk 91/1995, S.27-46.

Käsler, Dirk: Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung. Opladen 1984 (Studien zur Sozialwissenschaft, Bd.58).

Keiser, Marcel: Vermisst werden «Herztöne wirklicher Ergriffenheit». Die Bevölkerung der Inner-schweiz fürchtet sich vor der Überflutung durch jubelnde Eidgenossen an der CH 91. In: Die Weltwoche 31.07.1986, S.25.

Kienitz, Sabine: Unterwegs - Frauen zwischen Not und Normen. Lebensweise und Mentalität vagierender Frauen um 1800 in Württemberg. Tübingen 1989 (Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, Bd.3).

Kilani, Mondher: Les images de la montagne au passé et au présent. L'exemple des Alpes valaisannes. In: SAVk 80/1984, S.27-55.

Kiss, Gabor: Nation als Formel für gesellschaftliche Einheitssymbolisierung. In: Gauger, Jörg-Dieter; Stagl, Justin (1992), S.105-130.

Koenig, Otto: Klaubaufgehen. Ein Maskenbrauch in Osttirol und der Gastein. Hamburg 1980 (Hamburgisches Museum für Völkerkunde, Wegweiser zur Völkerkunde Heft 24).

Könenkamp, Wolf-Dieter: Wirtschaft, Gesellschaft und Kleidungsstil in den Vierlanden während des 18. und 19. Jahrhunderts. Zur Situati-

on einer Tracht. Göttingen 1978 (Schriften zur niederdeutschen Volkskunde, Bd.9).

Könenkamp, Wolf-Dieter: Kultureller Wandel und «lokale Identität» in einem oberfränkischen Dorf. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1985, S.24-39.

Könenkamp, Wolf-Dieter: Natur und Nationalcharakter. Die Entwicklung der Ethnographie und die frühe Volkskunde. In: Ethnologia Europaea 18/1988, S.25-52.

Korff, Gottfried: Folklorismus und Regionalismus. Eine Skizze zum Problem der kulturellen Kompensation ökonomischer Rückständigkeit. In: Köstlin, Konrad; Bausinger, Hermann: Heimat und Identität. 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel vom 16. bis 21. Juni 1979. Neumünster 1980, S.39-49 (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd.7).

Korff, Gottfried: Volkskunst und Primitivismus. Bemerkungen zu einer kulturellen Wahrnehmungsform um 1900. In: ÖZV 97/1994, S.373-394.

Köstlin, Konrad: Fastnacht und Volkskunde. Bemerkungen zum Verhältnis eines Fachs zu seinem Gegenstand. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 23/1978, S.7-22.

Köstlin, Konrad; Bausinger, Hermann: Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. 22. Deutscher Volkskunde-Kongress in Kiel 1979. Neumünster 1980 (Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte Schleswig-Holsteins, Bd.7).

Köstlin, Konrad: Die Regionalisierung von Kultur. In: Ders.; Bausinger, Hermann (1980) S.25-38.

Köstlin, Konrad: Folklorismus als Therapie? Volkskultur als Therapie? In: Hörandner, Edith; Lunzer, Hans (Hg.): Folklorismus. Vorträge der 1. internationalen Arbeitstagung des Vereins «Volkskultur um den Neusiedler See». Neusiedl/See 1982, S.129-147.

Köstlin, Konrad: Die Wiederkehr der Volkskultur. Der neue Umgang mit einem alten Begriff. In: Ethnologia Europaea 1984, S.25-31.

Köstlin, Konrad: Historische Methode und regio-

nale Kultur. In: Ders. (Hg.) unter Mitarbeit von Glaser, Renate: Historische Methode und regionale Kultur. Festschrift für Karl-Sigismund Kramer. Berlin/Vilseck 1987, S.7-23 (Regensburger Schriften zur Volkskunde Bd.4).

Köstlin, Konrad: Explikation des Ländlichen. Symbolische Ortsbezogenheit - das Beispiel Gottfried Kölwel. In: Becker, Siegfried; Bimmer, Andreas C. (Hg.): Ländliche Kultur. Symposium für Ingeborg Weber-Kellermann. Göttingen 1989, S.89-105.

Köstlin, Konrad: Der Begriff Volkskultur und seine vielfältige Verwendung. In: Münchner Streitgespräche zur Volkskultur. München 1990, S.12-15.

Köstlin, Konrad: Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. In: Ethnologia Europaea 24/1994, S.5-20.

Köstlin, Konrad: Reisen, regionale Kultur und die Moderne. Wie die Menschen modern wurden, das Reisen lernten und dabei die Region entdeckten. In: Pöttler, Burkhard; Kammerhofer-Aggermann, Ulrike (1994), S.11-24.

Kramer, Karl-Sigismund: Volksleben in Holstein (1550-1800). Eine Volkskunde aufgrund archivalischer Quellen. Kiel 1987.

Kreis, Georg: Thema und Zielsetzungen des NFP 21. In: Info 21, 1/Dezember 1986, S.2.

Kreis, Georg: Der Weg zur Gegenwart: Die Schweiz im neunzehnten Jahrhundert. Basel/Boston/Stuttgart 1986.

Kreis, Georg: Die besseren Patrioten. Nationale Idee und regionale Identität in der französischen Schweiz vor 1914. In: De Capitani, François; Germann, Georg (1987), S.55-74.

Kreis, Georg: Zwischen Tradition und Moderne. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (1989), S.113-116.

Kreis, Georg: Wie das Basler Kunstmuseum zur «entarteten» Kunst kam. In: Basler Zeitung, 27.03.1990.

Kreis, Georg: Existiert die Schweiz? In: Basler Zeitung, 03.09.1992.

Kreis, Georg: Die Frage der nationalen Identität. In: Hugger, Paul (Hg.): Handbuch der schweizerischen Volkskultur. 3 Bde., Zürich/Basel 1992, Bd.2, S.781-799.

Kreis, Georg: Die Schweiz unterwegs. Schlussbericht des NFP 21 «Kulturelle Vielfalt und nationale Identität». Basel/Frankfurt a. M. 1993.

Kreis, Georg: Der Mythos von Kappel. In: Basler Magazin, 30.07.1994, S.1-5.

Kruker, Robert: Tschäggätuloifn. Zum Wandel des Lötschentaler Maskenbrauchtums. In: Kulturmagazin. Demokratische Kunst und Kulturpolitik, Nr.7/Februar 1978, S.15-18.

Kugler, Karl: Schemenlaufen und Scheibenschlagen in Imst. In: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 17/1943, S.1-34.

Kulenkampff, Jens: Notiz über die Begriffe «Monument» und «Lebenswelt». In: Assmann, Aleida; Harth, Dietrich (Hg.): Kultur als Lebenswelt und Monument. Frankfurt am Main 1991, S.26-33.

Kunow, Rüdiger: Das Klischee als kognitive Strategie im literarischen Text. Diss., Würzburg 1981.

Künsting, Sabine: Von Schwarzenstereotypen im Alltag und den fehlenden Strategien, sie auch dort wirksam zurückzudrängen, wo es Interesse für ihren Erhalt gibt. In: Gerndt, Helge (1988), S.149-162.

Kuntz, Andreas: Theoretische Gefahren? In: Brednich, Rolf W.; Hartinger, Walter (Hg.): Gewalt in der Kultur. 29. Deutscher Volkskundekongress Passau 1991. 2 Bde, Passau 1994, Bd.1, S.327-354 (Passauer Studien zur Volkskunde, Bd.8).

L'illustration; Exposition Paris 1937. Paris 1937.

Laur, Ernst Ferdinand: Der Schweizer Bauer, seine Heimat und sein Werk. Brugg 1939.

Laur, Ernst: Zum Geleit. In: Heimatleben. Zeitschrift der Schweizerischen Trachtenvereinigung 14/1941, Heft 1, S.1.

Lauterbach, Burkhard: Arbeitsalltag und Bürowelt.

Einblicke in Ausschnitte deutscher Angestelltenkultur. In: SAVk 86/1990, S.44-61.

Lauterbach, Burkhard: Baedeker und andere Reiseführer. Eine Problemskizze. In: Zfvk 85/1989, S.206-234.

Le Bras, Hervé; Todd, Emmanuel: L'invention de la France. Paris 1981.

Lepdor, Catherine: Editorial zu: Kunst + Architektur in der Schweiz 4/1994, S.323.

Leuch, Fredi; Simmen, Andreas: Der leergeglaubte Staat. Kulturboykott: Gegen die 700-Jahr-Feier der Schweiz. Dokumentation einer Debatte. Zürich 1991.

Le Roi Ladurie, Emmanuel: Carnaval à Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579-1580. Paris 1979.

Les Suisses dans le miroir. Les expositions nationales suisses. Mit Beiträgen von Arlettaz, Gérald; Barilier, Etienne; Crettaz, Bernard et al. Lausanne 1991.

Lesezirkel Hottingen. Literarische Gesellschaft in Zürich. Programm für das Schweizertrachtenfest am 14. März 1896 in der neuen Tonhalle in Zürich. Zürich 1896.

Lesezirkel Hottingen: Schweizertrachtenfest, Kränzchen 1896. Herausgegeben vom Vorstand des Lesezirkels Hottingen. Zürich, Januar 1896.

Lichtenhan, Lucas: Einleitung zu Titus Burckhardt: Schweizer Volkskunst - Art Populaire Suisse. Basel 1941.

Lindner, Rolf: Das Ethos der Region. In: Ders.: Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität. Frankfurt a.M./New York 1994, S.201-231.

Liniger-Goumaz, Max: Le mythe de l'établissement des Huns et des Sarrasins dans les Alpes. In: Die Alpen 3/1966, S.212-231.

Liniger.: A propos des relations transalpines anciennes dans les Alpes pennines. In: Die Alpen 57/1981, S.30-37.

- Liungman, Waldemar: Traditionswanderungen Euphrat-Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche. 2 Bde., Helsinki 1937-1938 (Folklore Fellows Communication Nr. 118 und Nr. 119).
- Löfgren, Orvar: The nationalization of culture. In: *Ethnologia Europaea* 19/1989, S.5-24.
- Loretz, Peter; Simonett, Jürg: Die dreimalige Entdeckung der Walser. In: *Valais d'émigration/Auswanderungsland Wallis. Begleitpublikation zur Ausstellung «Ubi bene ibi patria - Auswanderungsland Wallis 16.-20. Jahrhundert»*.
- Kantonales Museum für Geschichte und Ethnographie Valère 24. Mai - 3. November 1991. Sitten 1991, S.255-261 (Kantonales Museum für Geschichte und Ethnographie Valère, Forschungsstelle für regionale Gegenwarts-ethnologie: Ethnologische Reihe, 2).
- Loux, Françoise: *Guides de montagne. Mémoire et passions*. Grenoble 1988.
- Lübbe, Hermann: Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus. Graz/Wien/Köln 1989.
- Lurker, Manfred (Hg.): *Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart 1979.
- Lüthy, Hans A.: Edouard Vallet heute. In: *Edouard Vallet (1876-1992)*. [Publikation zur Ausstellung im] Bündner Kunstmuseum Chur, 2. Oktober bis 7. November 1976, S.6-7.
- Lutz, Gerhard: *Volkskunde. Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme*. Berlin 1958.
- Lynch, Kevin: *Das Bild der Stadt*. Braunschweig 1975. [Erstausgabe: *The image of the city*. Cambridge 1960].
- Madic, Flora: Von der Tracht zur Eintracht eines Naturreservates. Der Ferienprospekt am Beispiel Riederalp und Verbier. In: Antonietti, Thomas; Morand, Marie Claude (1993), S.111-129.
- Maistre, Antoine: *Simple notes sur Evolène et son passé*. Sierre 1971.
- Malten, H.: Die hunnischen Überreste in den Alpen. In: *Bibliothek der neuesten Weltkunde*, Theil I S.28-50, Theil II S.190-216. Aarau 1834.
- Mannhardt, Wilhelm: *Wald- und Feldkulte*. 2 Bde., Berlin 1875, 1877.
- Marc Augé: *Un ethnologue à Euro Disneyland*. In: *Le Monde diplomatique* No.469, août 1992.
- Marchal, Guy P.: Die 'Alten Eidgenossen' im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewusstsein und in der Identitätsvorstellung der Schweizer vom 15. bis zum 20. Jahrhundert. In: *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft*. Herausgegeben vom Historischen Verein der Fünf Orte, 2 Bde. Olten 1990. Bd.2, S.309-403.
- Mariétan, Ignace: *Val d'Hérens - Val d'Anniviers*. Bern 1954 (*Guides suisses du tourisme pédestre* No 12). [Weitere Auflagen Bern 1985, deutsch; Bern 1987, französisch].
- Marty Zen Ruffinen, Valérie: *Albert Chavaz, les fruits d'un renoncement éclairé. Les années de maturité à la lumière de la fortune critique*. In: Morand, Marie-Claude (1994).
- Mathier, Albert; Jacques, Stéphane: *Valais, Wallis, Vallesse*. Genf 1980.
- Mathieu, Jon: *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen. Graubünden, Tessin, Wallis 1500-1800*. Zürich 1992.
- Matter, Max: *Zur Frage der regionalen Identität von Zuwanderern aus kleinen Gemeinden*. In: Köstlin, Konrad; Bausinger, Hermann (1980), S.65-80.
- Mayring, Philipp: *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. München 1990.
- Meizoz, Jérôme: *Literatur im Welschwallis - eine Bestandesaufnahme*. In: *NZZ*; 21.09.1992 (Beilage: Kantonsporträt Wallis).
- Mermet, Gérard: *Euroscopie*. Paris 1991.
- Mesmer, Beatrix: *Diskussionsbeitrag in: De Capitani, François; Germann, Georg (1987), S.333*.
- Mesmer, Beatrix: *Nationale Identität - einige methodische Bemerkungen*. In: *De Capitani, François; Germann, Georg (1987), S.11-24*.

Métraiiller, Nanette: *Petite chronique de La Sage*. Martigny 1984.

Meuli, Karl: Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch. In: *SAV* 28/1928, S.1-38.

Meuli, Karl: Maske, Maskereien. In: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd.V, Berlin/Leipzig 1932/1933, Sp.1744-1852.

Meuli, Karl: «Jahresbericht und Jahresrechnung [der SGV] für das Jahr 1938; VII.: Landesausstellung» und «Die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde an der Landesausstellung». In: *SVK* XXIX/1939, S.34 und S.35.

Meuli, Karl: Vom Ursprung der Maskenfeste. In: *D'Basler Fasnacht*. Basel 1939, S.1-6.

Meuli, Karl: Von der Landesausstellung. In: *SVK* 29/1939, S.54-57.

Meuli, Karl: *Schweizer Masken*. Zürich 1943

Mévillet, E.: Une image identitaire alpine à travers les récits de voyages, XVIIIe-XIXe siècles. In: *Revue de Géographie Alpine* 83/1995, S.67-87.

Meyer von Knonau, Gerold: Geschichtliches über das Lötschental. In: *Jahrbuch des SAC* 20/1884-1885, S.1-36. Zürich 1885.

Meyer, Jean-Pierre: Zur Geschichte des Sprachgrenzverlaufs im Wallis. In: *BWG* 24/1992, S.125-154.

Meyer, Johann Rudolf und Hieronymus: Reise auf den Jungfrau-Gletscher und Ersteigung seines Gipfels. Aarau 1811.

Meyer, Leo: Die periodischen Walliser Drucksachen im XIX. Jahrhundert, fortgeführt bis 1907. In: *Travaux statistiques du Canton du Valais*. Bern 1908, S.464-472.

Meyer, Werner: 1291. Mythos und Geschichte. Die Entstehung der Eidgenossenschaft. Basel und Tessin um 1300. [Begleitpublikation zur Ausstellung im Kollegienhaus der Universität Basel. Basel 1991.

Meyer, Werner: Die hochmittelalterliche Siedlungsentwicklung im zentralen Alpenraum -

die Erschliessung marginalen Landes in salischer Zeit. In: Böhme, Horst Wolfgang: *Siedlungen und Landesausbau zur Salierzeit*. Teil 2: In den südlichen Landschaften des Reiches. Sigmaringen 1991, S.57-66.

Meyer, Willy: Albert Nyfeler, der Maler des Lötschentales. In: *Der Hochwächter*. Blätter für heimatliche Art und Kunst [Bern], 1/1954, S.3-10.

Michal, Barbara: Holzwege in Plastikwelten. Holz und seine kulturelle Bewertung als Material für Bauen und Wohnen. Bamberg 1989 (*Regensburger Schriften zur Volkskunde*, Bd.6.).

Michel, H.; Graf, Chr.: *lauterbrunnen, Wengen, Mürren*. 2. Aufl. Bern 1969.

Mit dem Auge des Touristen. Zur Geschichte des Reisebildes. Ausstellung des Kunsthistorischen Institutes der Universität Tübingen. Tübingen 1981.

Möckli, Werner: *Schweizergeist - Landigeist?* Diss., Zürich 1973.

Möckli, Werner: *Schweizergeist - Landigeist?* In: Naef, Robert (1979), S.121-129.

Mohler, Hans; Opitz, Franz K.: *Fasnacht*. Zürich 1963.

Monod, Jules: *Grand Guide du Valais*. Genève, o.J.

Monod, Jules: *Guide illustré du Valais*. Genève, o.J. [um 1910].

Monod, Jules: Sion, les Mayens, Val d'Hérens, Vallée d'Héremence, Evolène, Arolla. Sitten, o.J. [um 1910].

Morand, Marie Claude: *Tourisme et production artistique en Valais dans la première moitié du XXe siècle*. In: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 41/1984, S.125-132.

Morand, Marie Claude: Neue Freizeitwelten für neue Ferienmenschen. In: Antonietti, Thomas; Morand, Marie Claude (Hg.): *Tourismus und kultureller Wandel*. Wallis 1950-1990. Sitten 1993, S.19-39 (Kantonales Museum für Ge-

schichte und Ethnographie Valère, Forschungsstelle für regionale Gegenwartsethnologie, Ethnologische Reihe, Bd. 3).

Morand, Marie Claude: Notre beau Valais: Le rôle de la production artistique 'étrangère' dans la construction de l'identité culturelle valaisanne. In: Le Valais et les étrangers XIXe-XXe. Sion 1992, S.191-246 (Groupe valaisan de sciences humaines, 5).

Morand, Marie Claude: L'oeuvre d'Albert Chavaz dans le paysage artistique romand. Sion/Martigny 1994.

Morax, René: La servante d'Evolène. Légende valaisanne. Lausanne 1937.

Moser, Dietz-Rüdiger: Fastnacht, Fasching, Karneval: das Fest der «Verkehrten Welt». Graz/Wien/Köln 1986.

Moser, Dietz-Rüdiger: Volksschauspielforschung. In: Brednich, Rolf W. (1994), S.519-538.

Moser, Hans: Volksbrauch im geschichtlichen Wandel. München 1985.

Moser, Hans: Aufriss zur Geschichte des Münchner Faschings. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1988, S.39-60.

Moser, Johannes: Zum Stigma des Sozial-schmarotzers. In: Dauskardt, Michael; Gerndt, Helge (Hg.): Der industrialisierte Mensch. 28. Deutscher Volkskunde-Kongress Hagen, 7. bis 11. Oktober 1991. Münster 1993, S.329-337.

Moser-Gossweiler, Fritz: Volksbräuche der Schweiz. Zürich 1940.

Müller, Carl: Volksmedizinisch-geburtshilfliche Aufzeichnungen aus dem Lötschental. Bern/Stuttgart/Wien 1969 (Berner Beiträge zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, Neue Folge, Bd.3).

Müller, Ernst E.: Zum Alter der Masken. In: SVk 65/1975, S.79-82.

Münster, Sebastian: Cosmographia. Beschreibung aller Lender. 3. Aufl. Basel 1546.

Musée cantonal des beaux-arts, Sion; Saalblatt in der Ausstellung: «Votre musée vous expose -

Ein Blick auf die Kunst im Wallis», 27. Februar 1992 - 4. Januar 1993.

Naef, Robert: Landi. Mit Beiträgen von Martin Hürlimann, Hans Rudolf Kurz, Werner Möckli, Andri Peer. Zürich/München o.J. [1979].

Nendaz, Marie-Théophile et Amédée: Récits d'un meunier. Antoine-Marie Seppey - Hérémente 1860-1920. Sierre 1986 (Itinéraires Amoudruz II / collection mémoire vivante).

Niederer, Arnold: Gemeinwerk im Wallis. Bäuerliche Gemeinschaftsarbeit in Vergangenheit und Gegenwart. Diss., Basel 1956.

Niederer, Arnold: Masken. In: Creux, René (Hg.): Volkskunst in der Schweiz. Paudex 1970, S.281f.

Niederer, Arnold: Bemerkungen zu Louis Courthions «Peuple du Valais». In: SAVk 67/1971, S.31-40.

Niederer, Arnold: Alpine Folk Cultures. A preliminary view. Zürich 1972.

Niederer, Arnold: Die alpine Alltagskultur. Zwischen der Routine und der Adaption von Neuerungen. In: SZG 29/1979, S.233-255.

Niederer, Arnold: Kulturtypen und ihre wechselseitigen Beziehungen. In: Baer, Gerhard; Centlivres, Pierre (Hg.): L'ethnologie dans le dialogue interculturel / Ethnologie im Dialog. Fribourg 1980, S.33-46 (5. Kolloquium der Schweiz. Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft).

Niederer, Arnold: Mentalités et sensibilités. In: Guichonnet, Paul (Hg.): Histoire et Civilisations des Alpes, 2 vols. Toulouse/Lausanne 1980, vol. 2, pp.91-136.

Niederer, Arnold: Polozaj in pomen narodopisja v sedanjosti / Stellung und Bedeutung der Volkskunde in der Gegenwart. In: Traditiones 7-9/1978-1980, S.5-18 (Acta Instituti ethnographiae slovenorum, Ljubljana 1982).

Niederer, Arnold: Albert Nyfeler, 1883-1969. Herausgegeben aus Anlass der Ausstellung zum 100. Geburtstag von Albert Nyfeler im Schweizerischen Alpen Museum Bern. Bern 1983.

Niederer, Arnold: Sitten, Bräuche und Traditionen als Faktoren der regionalen Identität. In:

Brugger, Ernst A. et al. (Hg.): Umbruch im Berggebiet. Bern/Stuttgart 1984, S.797-808.

Niederer, Arnold und Loni: Lötschentaler Notizen/Reflets du Loetschental 2/1986.

Niederer, Arnold: Wem gehört das Matterhorn? Gemeindedualismus - ein schweizerisches Unikum. In: Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Hamburg 1986, S.442-459.

Niederer, Arnold: Le folklore national. In: Images de la Suisse/Schauplatz Schweiz. Ethnologica Helvetica 13-14/1989-1990, S.67-77.

Niederer, Arnold: Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Ausgewählte Arbeiten aus den Jahren 1956-1991. Herausgegeben von Klaus Anderegg und Werner Bätzing. Bern/Stuttgart/Wien 1993.

Nussbeck, Ulrich: Schottenrock und Lederhose. Europäische Nachbarn in Symbolen und Klischees. Berlin 1994 (Kleine Schriften der Freunde des Museums für Völkerkunde, Heft 14).

Olsommer, Bojen: Nous les Sarrasins. Lausanne 1981.

Olt, Reinhard: Der «Matziller» hat den Teufel gesehen. Besuch bei einem maskenschnitzenden Bergbauern/Kuhhörner vom Frankfurter Schlachthof. In: FAZ, 02.06.1991.

Opitz, Franz K.; Mohler, Hans: Fasnacht. Zürich 1963.

Pausch, Oskar: Das Wildalpener Paradeisspiel. Mit einem Postludium vom Jüngling und dem Teufel (Maske und Kothurn. Internationale Beiträge zur Theaterwissenschaft, Beiheft 9). Graz 1981.

Peer, Andri: Die grosse Lehre der Höhenstrasse. In: Naef, Robert (1979), S.72-80.

Pelen, Jean-Noël: Le légendaire de l'identité communautaire en Cévennes du XVIIIe au XXe siècle. In: Le monde alpin et rhodanien 1-4/1982, S.127-141.

Pellegrino, P. et al.: Espace, représentations du territoire et identités régionales. In: Bassand,

Michel (Hg.): L'identité régionale/Regionale Identität. Saint-Saphorin 1981, S.99-123 (NFP «Regionalprobleme» des Schweizerischen Nationalfonds).

Pellegrino, P.; Albert, G.; Castella, C.; Lévy, A.: Représentations du territoire et identité. In: Pellegrino, Pierre (Hg.): Espaces et culture. Saint-Saphorin 1983, S.25-77 (NFP «Regionalprobleme» des Schweizerischen Nationalfonds).

Pernet, Henry: Mirages du masque. Genève 1988 (religions en perspective No 3).

Peuckert, Will-Erich und Lauffer, Otto: Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930. Bern 1951 (Wissenschaftliche Forschungsberichte, Geisteswissenschaftliche Reihe Bd.14).

Pfrunder, Peter: Schweizer Festbräuche. Bilder und Botschaften. In: Handbuch der schweizerischen Volkskultur. Bd. 1-3, Zürich/Basel 1992. Bd. 2, S.629-659.

Ploch, Beatrice: Vom illustrativen Schaubild zur Methode. Mental Maps und ihre Bedeutung für die Kulturanthropologie. In: Greverus, Ina-Maria et al. (Hg.): Kulturtexte. 20 Jahre Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie. Frankfurt 1994, S.113-133 (Notizen; Schriftenreihe des Instituts für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt, Bd.46).

Portier, Francis [Bilder]; Valette, Pierre [Texte]: Evolène. Genève 1943.

Pöttler, Burkhard; Kammerhofer-Aggermann, Ulrike: Tourismus und Regionalkultur. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1992 in Salzburg. Wien 1994.

Quinodoz, Jean: Le Carnaval des chats a Evolène. In: Treize Etoiles 1/1977, S.12-13.

Raboud-Schüle, Isabelle: Ferien und Wein im Wallis. In: Antonietti, Thomas; Morand, Marie Claude (1993), S.131-148.

Rambaud, Placide: Représentations de l'espace et identité collective. In: Bassand, Michel (Hg.): L'identité régionale/Regionale Identität. Saint-

Saphorin 1981, S.133-137 (NFP «Regional-probleme» des Schweizerischen Nationalfonds).

Ramuz, Charles-Ferdinand: Wallis. Basel 1943 (Das Volkserbe der Schweiz, Bd.2) [Titel der französischen Ausgabe: Vues sur le Valais].

Ravis-Giordani, Georges: La Corse à la croisée des chemins. Un peuple sans identité ou une identité sans peuple? In: La pensée, mars-avril 1989, S.37-47.

Reber, B.: Hochzeit- und Totengebräuche im Wallis. In SAVk 21/1917, S.83-88.

Reber, Burkhard.: Vorhistorische Sculpturen-denkmäler im Canton Wallis. In: Archiv für Anthropologie, Bd.XXVI, Heft 1-2.

Reber, Burkhard: Recherches archéologiques dans les Vallées d'Evolène et de Binn. Genève 1892.

Révélard, Michel: Masques populaires d'Europe. In: Le masque et les 5 mondes. Ministère de la Culture et de la Communication (Hg.). Maison des Cultures du Monde. Paris 1988, S.39-42.

Ribeaupierre, François de: La peinture en montagne. In: Die Alpen XVIII/1942, S.273-275.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Wanderbuch als zweiter Theil zu «Land und Leute». In: Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik, Bd.4, Stuttgart 1869².

Roedelberger, Franz A. (Hg.): Das Heimatbuch. Zürich 1944.

Röllin, Peter; Preibisch, Marianne: Ortsveränderung und räumliche Identität. Basel 1991 (Nationales Forschungsprogramm: Kulturelle Vielfalt und nationale Identität; Kurzfassungen der Projekte).

Röllin, Peter; Preibisch, Marianne: Ortsveränderungen und räumliche Identität. In: Info 21/Nr. 14, März 1991, S.12-16 (Bulletin des NFP 21: Kulturelle Vielfalt und nationale Identität).

Röllin, Werner: Entstehung und Formen der heutigen Schwyzer Maskenlandschaft. In: SAVk 74/1978, S.129-182.

Röllin, Werner: Faschnachtsforschung in der Schweiz. In: Jahrbuch für Volkskunde, NF 8/1985, S.203-226.

Röllin, Werner: Fastnacht in der Schwyzer March. In: Thalmann, Rolf (Hg.): Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch. Zürich/München 1981, S.107f.

Rolshoven, Johanna: Der Blick aufs Meer. Facetten und Spiegelungen volkskundlicher Affekte. In: Zfvk II/1993, S.191-212.

Rolshoven, Johanna: Provencebild mit Lavendel. Die Kulturgeschichte eines Duftes in seiner Region. Bremen 1991.

Rossbacher, Karlheinz: Heimatkunstabewegung und Heimatroman. Zu einer Literatursoziologie der Jahrhundertwende. Stuttgart 1975.

Ruedin, Pascal: A la recherche de la ruralité perdue. Mélancolie et peinture de genre à la fin du XIXe siècle. In: Kunst + Architektur in der Schweiz 4/1994, S.376-382.

Ruedin, Pascal: Marguerite Burnat-Provins. Ecrivaine et peintre (1872-1952). Lausanne 1994.

Ruffieux, Roland: Die Schweiz des Freisinns (1848-1914). In: Geschichte der Schweiz- und der Schweizer. 3 Bde., Basel/Frankfurt a.M. 1983, Bd.2, S.9-100.

Rumilly, Jean: Le docteur Chrétien De Loges. Un Annivard singulier. In: Die Alpen XXV/1949, S.132-134, S.195-200, S.211-214.

Ruppen, Walter: Raphael Ritz (1829-1894): Leben und Werk. Ein Walliser Maler des 19. Jahrhunderts aus der Düsseldorfer Schule. Vira 1971.

Ruppen, Walter: Raphael Ritz (1829-1894): Das künstlerische Werk. In: Vallesia 27/1972, S.73-239 [Katalog].

Ruppen, Walter: Der Genremaler Raphael Ritz. Ein Rückblick anlässlich des hundertsten Todestages. In: Kunst + Architektur in der Schweiz 4/1994, S.368-374.

Rütimeyer, Leopold: Über Masken und Maskengebräuche im Lötschental (Wallis). In: Globus 91/1907, S. 201-204 und 213-218.

Rütimeyer, Leopold: Über einige archaische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Val-

lis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen. In: SAVk 20/1916, S.283-372.

Rütimeyer, Leopold: Weitere Beiträge zur schweizerischen Ur-Ethnographie aus den Kantonen Wallis, Graubünden und Tessin und deren prähistorischen und ethnographischen Parallelen. In: SAVK 22/1918, S.1-50.

Rütimeyer, Leopold: Ur-Ethnographie der Schweiz. Ihre Relikte bis zur Gegenwart mit prähistorischen und ethnographischen Parallelen. Basel 1924 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd.16).

Rütimeyer, Wilhelm: Lötschental und Bietschhorn. In: Jahresbericht der Sektion Basel des SAC 1925, S.11-25.

Sablonier, Roger: Die «Bauernstaat-Ideologie». In: Neue Studien zum schweizerischen Nationalbewusstsein. Basel 1992, S.9-22 (Itinera, 13).

Sablonier, Roger: Innerschweizer Gesellschaft im 14. Jahrhundert. Sozialstruktur und Wirtschaft. In: Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft. 2 Bde., Olten 1990. Bd.2, S.11-233.

Santschi, Catherine: Die Schweizer Nationalfeste im Spiegel der Geschichte. Zürich 1991 [übersetzt von Helene Blass-Karrer. Originaltitel: La mémoire des Suisses. Histoire des fêtes nationales du XIIIe au XXe siècle. Genève 1991].

Sauermann, Dietmar: Gedanken zur Dialogstruktur wissenschaftlicher Befragungen. In: Brednich, Rolf Wilhelm et al. (Hg.): Lebenslauf und Lebenszusammenhang: Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung. Freiburg 1982, S.145-153.

Sautier, Albert: Immerwährender Kalender von La Forcla. Schweizer Heimatbücher Nr. 13/15, Bern o.J. [1946].

Scandola, Pietro: «Schule und Vaterland»: Zur Geschichte des Geschichtsunterrichts in den deutschsprachigen Primarschulen des Kantons Bern. Diss., Bern 1986.

Schader, Basil: Nationale Festkultur in der Gegenwart. In: SAVk 87/1991, S.144-174.

Schader, Basil; Leimgruber, Walter (Hrsg.): Festgenossen. Über Wesen und Funktion eidgenössischer Verbandsfeste. Basel 1993 (NFP 21, Kulturelle Vielfalt und Nationale Identität).

Scharfe, Martin: Das Wahre poesievoll, die Poesie wahr dargestellt. Vor-Läufiges zu einer Ausstellung von Bildern schwäbischen Volkslebens des 19. Jahrhunderts. In: Heitere Gefühle bei der Ankunft auf dem Lande. Bilder schwäbischen Landlebens im 19. Jahrhundert. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Württembergischen Landesmuseum Stuttgart vom 13. April bis 5. Juni 1983. Tübingen 1983, S.9-13.

Scharfe, Martin: Ländliche Kultur, Provinzkultur. In: Becker, Siegfried; Bimmer, Andreas C. (Hg.): Ländliche Kultur. Symposium für Ingeborg Weber-Kellermann. Göttingen 1989, S.8-23.

Scharfe, Martin: Aufhellung und Eintrübung. Zu einem Paradigmen- und Funktionswandel im Museum 1970-1990. In: Rekonstruktion von Wirklichkeit im Museum. Tagungsbeiträge der Arbeitsgruppe «Kulturhistorische Museen», Hildesheim, 3.-5. Oktober 1990. Herausgegeben von Susanne Abel. Hildesheim 1992, S.53-65. (Mitteilungen aus dem Roemer-Museum Hildesheim, Kolloquien, NF 3).

Scharfe, Martin: Technik und Volkskultur. In: König, Wolfgang; Landsch, Marlene (Hg.): Kultur und Technik. Zu ihrer Theorie und Praxis in der modernen Lebenswelt. Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris 1993, S.43-68.

Schindler, Norbert: Spuren in die Geschichte der «anderen» Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung. In: Van Dülmen, Richard; Schindler, Norbert (Hrsg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert). Frankfurt a.M. 1984, S.13-77.

Schiner, Hildebrand: Description du département du Simplan. Sion 1812.

Schivelbusch, Wolfgang: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert. Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1989.

Schlappner, Martin: Quergänge zwischen Geschichte, Gesellschaft und Kultur. Volksfeste - Ausstellungen - Festwochen - Tagungen. In: 1991, das Jahr der Schweiz: die Chronik des Jubiläums. Basel/Kassel 1991, S.211-258.

Schlee, Ernst: Schleswig-holsteinisches Volksleben in alten Bildern. Flensburg 1963 (Kunst in Schleswig-Holstein Bd.13).

Schmid, Walter: Komm mit ins Wallis. Bern, o.J. [1943].

Schmidt, Leopold: Perchtenmasken in Österreich. Wien/Köln/Graz 1972.

Schmidt, Leopold: Rezension zu Pausch, Oskar (1981) in: ÖZV 85/1982, S.54f.

Schmieder, Friedrich: Psychologische und psychohygienische Fragen bei der Faschnachtsforschung. In: Fasnacht. Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Faschnachtsforschung. Tübingen 1964, S.99-106 (Volksleben Bd.6).

Schmitt, Heinz: Volkstracht in Baden. Ihre Rolle in Kunst, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft seit zwei Jahrhunderten. Karlsruhe 1988.

Schmolke-Mellwig, Margarete: Das Wirtschaftsleben eines Hochgebirgsortes im romanischen Wallis (Evolène, Eringertal). In: Volkstum und Kultur der Romanen, XV.Jg., Heft 1/2 1942.

Schroubek, Georg R.: Prag und die Tschechen in der deutschböhmischen Literatur. Volkskundliche Überlegungen zum nationalen Stereotyp. In: ZfV 74/1979, S.201-215.

Schuhladen, Hans: Bayerische Perchtenbräuche im 20. Jahrhundert. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1985, S.1-23.

Schuhladen, Hans: Das Nikolausspiel der Prags-er [Südtirol]. Überlegungen zu Tradieren und Tradition. In: ÖZV 87/1984, S.249-284.

Schüle, Rose-Claire: Sprachen und Mundarten. Die Begegnung römischer und alemannischer Er-

oberer. In: NZZ, 21.09.1992 (Beilage: Kantonsporträt Wallis).

Schulze, Hagen: Der Weg zum Nationalstaat. Die deutsche Nationalbewegung vom 18. Jahrhundert bis zur Reichsgründung. München 1992³.

Schuster, Meinhard: Archetyp und Mythologem in ethnologischer Sicht. In: Urbilder und Geschichte. C.G. Jungs Archetypenlehre und die Kulturwissenschaften. Basel 1989, S.79-88 (Basler Hefte zur Europäischen Ethnologie 1).

Schwabik, Aurel: La Suisse - images vivantes. Zürich 1938.

Schwedt, Herbert: Kulturstile kleiner Gemeinden. Tübingen 1968 (Volksleben, Bd.21).

Schwedt, Herbert (Hg.): Die Mainzer Fastnacht. Analyse eines Stadtfestes. 2 Bde, Wiesbaden 1977.

Schwedt, Herbert: Fastnacht - wissenschaftliche Erklärungen gestern und heute. In: Schwäbisch-alemannischer Narrenbote 5/1981, S.5-7.

Schwedt, Herbert; Schwedt, Elke; Blümcke, Martin: Masken und Maskenschnitzer der schwäbisch-alemannischen Fasnacht. Stuttgart 1984, (Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg, Bd.7).

Schweizerische Landesausstellung, Zürich 1939. Offizielles Bulletin, Nr.1/August 1937.

Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache, Bd.8, Frauenfeld 1920; Band 6, Frauenfeld 1909.

Schweizerisches Landesmuseum in Zürich. Sechster Jahresbericht 1897. Zürich 1898.

Schweizerisches Landesmuseum in Zürich. Siebenter und achter Jahresbericht 1898 und 1899. Zürich 1900.

Seeberger, Marcus: Menschen und Masken im Lötschental. Brig 1974. Reprint 1996.

Seeberger, Marcus: Fastnacht im Lötschental. In: Thalmann, Rolf (Hg.): Das Jahr der Schweiz in Fest und Brauch. Zürich/München 1981, S.112-113.

Seeberger, Marcus: Johann Siegen (1886-1982). In: BWG XX/1988, S.233-242.

Sieber-Lehmann, Claudius: Ein neuer Blick auf allzu Vertrautes: Mentalitätengeschichte in der deutschschweizerischen Geschichtsforschung. In: SZG 1/1991, S.38-51.

Siegen, Johann: Die Urgeschichte des Lötschentales. In: BWG 7, 4/1930, S.23-34.

Siegen, Johann: Volksleben im Wallis. In: Brockmann-Jerosch, H. (Hg.): Schweizer Volksleben. 2 Bände, Zürich 1933², S.42-54.

Siegen, Johann: Volkskunde im Pfarrarchiv von Kippel. In: BWG 12/4 1958, S.291-366.

Siegen, Johann: Die Tschäggätä chemd! Vorwort zu Seeberger, Marcus: Menschen und Masken im Lötschental. Brig 1974, S.9.

Siegen, Johann: Das Lötschental. Ein Führer für Touristen. 9. Aufl., Lausanne 1990.

Simler, Josias: Vallesiae Descriptio. Zürich 1574.

Simmel, Georg: Zur Soziologie des Raumes [1903]. In: Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl. Herausgegeben und eingeleitet von Heinz Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt. Frankfurt 1992⁴, S.221-242.

Smith, Anthony D.: The Ethnic Revival. Cambridge University Press 1981.

Solandieu [= Duruz, Albert]: Le Val d'Hérens. Guide du touriste. Sion 1900.

Spahni, Jean-Christian: Pierres à cupules connues et nouvelles de la région d'Evolène (Valais). In: Archives suisses d'Anthropologie générale, tome XIII, 1947/48, S.156-163.

Spamer, Adolf: Deutsche Fastnachtsbräuche. Jena 1936.

Sperber, Dan: Über Symbolik. Herausgegeben von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes. Frankfurt am Main 1975 [Erstausgabe «Le symbolisme en général», Paris 1974].

Spies, Gerd: Das Bild der bäuerlichen Welt im 19. Jahrhundert aus der Sicht des Bürgertums, aufgezeigt an Bildern eines Braunschweiger «Bauern-

malers». In: Kaufmann, Gerhard (Hg.): Stadt-Land Beziehungen. Verhandlungen des 19. Deutschen Volkskundekongresses in Hamburg vom 1. bis 7. Oktober 1973. Göttingen 1975, S.237-244.

Stadler, Edmund: Das nationale Festspiel der Schweiz in Idee und Verwirklichung von 1758 bis 1914. In: Engler, Balz; Kreis, Georg: Das Festspiel. Formen, Funktionen, Perspektiven. Willisau 1988, S.73-122 (Schweizer Theaterjahrbuch, 49/1988).

Stadler, Peter: Jugenderinnerungen eines Historikers. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (1989), S.108-112.

Staehelin, Andreas: Helvetik. In: Handbuch der Schweizer Geschichte, Bd.2, Zürich 1977, S.785-839.

Stagl, Justin: Zur Selbstdarstellung des Staates in primitiven «Demokratien». In: Gauger, Jörg-Dieter; ders. (1992), S.21-36.

Stantz, Ludwig: Festalbum der Feier des Eintritts Berns in den Schweizerbund, 6.März 1353, begangen im Jahr 1853 an den Siegestagen von Laupen und Murten, 21. Juni 1339 und 22. Juni 1376. Historischer Zug, angeordnet und zur Herausgabe in sechzig Blättern bearbeitet von Doct. Stantz, Bern 1855.

Stark, Joachim: Heimat und territoriale Identität im Rahmen einer kritischen Theorie des Ethnischen. In: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 34/1991, S.11-34.

Statistisches Jahrbuch des Kantons Wallis, 1974ff.

Statistisches Amt des Kantons Wallis: Statistische Berichte No 3/1986.

Staub, W.: Vallée d'Hérens - Eringertal. Bern 1932.

Stauder, Hermann: Evolène au Val d'Hérens, Valais. Zürich o.J. [1915].

Stebler, Friedrich Gottlieb: Fastnacht im Lötschental. In: SAVk 2/1898, S.178.

Stebler, Friedrich Gottlieb: Am Lötschberg. Land und Volk von Lötschen. Zürich 1907.

Steiner, Hansruedi: Das Fest der Eidgenossenschaft in der Urschweiz geht jung und alt unter

die Haut. In: 1991, das Jahr der Schweiz: die Chronik des Jubiläums. Basel/Kassel 1991, S.145-182.

Stern, Martin: Das historische Festspiel - Integration um den Preis scheinhafter Identität. In: De Capitani, François; Germann, Georg (1987), S.309-333.

Stern, Martin: Diskussionsbeitrag in: De Capitani, François; Germann, Georg (1987), S.154.

Stettler, Otto: Grächen. Ein Walliser Bergdorf. In: Die Alpen. Monatsschrift des Schweizer Alpenclub 9/1928, S.321-344.

Stöcklin, W.: Der Basler Arzt Leopold Rütimyer und sein Beitrag zur Ethnologie. Diss., Basel 1961.

Strauss, Herbert A.: Abwehr von Stereotypen und Diskriminierungen. Dilemmas der jüdischen Selbstverteidigung. In: Gerndt, Helge (Hg.): Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder - Selbstbilder - Identität. Festschrift für Georg R. Schroubek zum 65. Geburtstag. München 1988, S.33-43 (Münchener Beiträge zur Volkskunde, Bd.8).

Strickler, Johannes: Actensammlung aus der Zeit der Helvetischen Republik (1798-1803). Bd.3, Bern 1889.

Strübin, Eduard: «Folklore» und «folkloristisch» im allgemeinen Sprachgebrauch. In: SVk 60/1970, S.68-73.

Strüby, Hansruedi [Präsident des Organisationskomitees]: Grusswort im Festführer Volksfest Brunnen 2.-4. August 1991, S.6f.

Stumpf, Johannes: Gemeiner löblicher Eydgrosschaft Stetten, Landen und Voelckerer Cronik. Zürich 1548.

Stumpfl, Robert: Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Berlin 1936.

Sulzer, Dieter: Traktate zur Emblematik. Studien zu einer Geschichte der Emblemtheorien. Herausgegeben von Gerhard Sauder. St. Ingbert 1992 (Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft Bd.22).

Sydow, Eckart von: Exotische Kunst. Afrika und Ozeanien. Leipzig 1921.

Tagini, Jacques: A propos des «Schurtendiebe». In: Folklore suisse 42/1952, S.63f.

Tanner, Jakob: «Die Schweiz hatte wieder einmal Glück». Edgar Bonjours Geschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Volkserziehung. In: NZZ-Folio, August 1991, S.32-35.

Tatarinoff-Eggenschwiler, Adèle: Albert Nyfeler. Dem Gebirgsmaler im Lötschental zum siebenzigsten Geburtstag am 26. September 1953. Solothurn 1953.

The final text of the recommendation for the safeguarding of folklore. In: Newsletter. Published by the Nordic Institute of Folklore, Turku, Heft 2-3, 17/1989, S.3-12.

Theler, Luzius: Das alte Land ist selbstbewusst geworden. Walliser Identität in der Schweiz. In: NZZ, 21.09.1992 (Beilage: Kantonsporträt Wallis).

Thürer, Georg: Von Kriegsgefahr umlauerte Stätte der Einkehr. In: Angst, Kenneth; Cattani, Alfred (1989), S.23-25.

Tissot, Victor: La Suisse inconnue. Paris 1888.

Töpffer, Rodolphe: Voyages en Zigzag. Paris, 2.Aufl. 1858.

Trachten nicht für jedermann? Heimatideologie und Festspieltourismus dargestellt am Kleidungsverhalten in Salzburg zwischen 1920 und 1938. Salzburg 1993 (Salzburger Beiträge zur Volkskunde, Band 6).

Treinen, Heiner: Symbolische Ortsbezogenheit. Eine soziologische Untersuchung zum Heimatproblem. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 17/1965, S.73-97, 254-297.

Trolliet, Marie: Un vieux pays. Croquis valaisan. Lausanne 1889.

Truffer, Bernard, unter Mitarbeit von Gattlen, Anton: Die Walliser Landratsabschiede seit dem Jahre 1500, Band 4 (1548-1565). Sitten 1977.

- Trümpy, Hans: Zur Abgrenzung der Volkskunde. In: Geisteswissenschaften und Gesellschaft. Vorträge anlässlich der Abgeordnetenversammlung der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft vom 23. September 1972 in Bern. Jahresbericht 1975 der SGG. Bern 1976, S.303-306.
- Trümpy, Hans: Die Entdeckung des Volkes. In: Vorromantik in der Schweiz. 6. Kolloquium der Schweiz. Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft. Fribourg 1982, S.279-293.
- Tschofen, Bernhard: Aufstiege - Auswege. Skizzen zu einer Symbolgeschichte des Berges im 20. Jahrhundert. In: ZfV 89/1993, S.213-232.
- Tschopp-Bessero, Maria-Pia: Production littéraire et problèmes d'identité. Un exemple: Maurice Zermatten. In: Le Valais et les étrangers XIXe-XXe. Sion 1992, S.269-288 (Groupe valaisan de sciences humaines, 5).
- Turner, Victor: The forest of Symbols. Cornell University Press; Ithaca, New York 1967.
- Typisch? Objekte als regionale und nationale Zeichen. Siehe: Eder Matt, Katharina et al. (1990).
- Ulrich, Conrad: Der Lesezirkel Hottingen. Zürich 1981.
- Ulrich, Melchior: Das Lötschenthal, der Monte Leone, Portiengrat und die Diablerets. Zürich 1851.
- Val d'Hérens, Valais. Informations 1993 - 1994 [Gemeinsamer Prospekt der Verkehrsvereine Arolla, Evolène, La Sage, Les Haudères, Mase, Nax, Saint-Martin, Vernamiège, Thyon 2000/ Les Collons, Mayens de Sion, Vallée de la Dixence], Sion 1993.
- Valette, Pierre: Les masques de carnaval à Evolène. In: Folklore Suisse. Bulletin de la Société suisse des Traditions populaires. Bâle. Cahier 1/1955, S.1-6.
- Valette, Pierre: Carnaval sur les Hautes Terres et en plaine. In: Treize Etoiles No 2/1959, S.16-17.
- Valette, Pierre: Les instantanés de Pierre Valette. Préface de Maurice Zermatten. Sion 1962.
- Vallerant, Jacques: Réflexions à propos de la collection de masques du Lötschental du musée d'ethnographie de Genève. In: Bulletin annuel du musée d'ethnographie 17/18 1974/1975, S.15-63.
- Vallerant, Jacques: Masque et carnaval dans la vallée de Lötschen (approche comparative et interprétative). Contribution à la compréhension de coutumes carnavalesques alpestres. Diss., Lyon 1975.
- Van Gennep, Arnold: Manuel de Folklore français contemporain. Paris 1943ff.
- Vietti, Pierre: L'artisanat en Vallée d'Aoste. In: FS 76/1986, S.75-81.
- Vogel, Gerhard im Vorwort zu Jauslin, Carl und Roux, Gustave: Album des historischen Zuges. Nach Originalen und nach der Natur gezeichnet und gemalt. 400-jährige Jubelfeier der Schlacht bei Murten am 22. Juni 1876, Bern o.J. [1877].
- Vögelin, Salomon: Rede über die Errichtung eines schweizerischen National-Museums, gehalten im schweizerischen Nationalrath den 9. Juli 1883. In: Isler, Alexander: Prof.Dr. Salomon Vögelin, Nationalrath. Lebensbild eines schweizerischen Volksmannes. Winterthur 1892.
- Volta, Pablo: Le Carnaval de Mamojada, autrefois et aujourd'hui. In: Le Carnaval, la fête et la communication. Actes des premières rencontres internationales de Nice, 8 au 10 mars 1984. Nice 1985, S.85-87.
- Vom Nutzen und Nachteil der Volkskunde [Diskussion zu Dieter Kramer]. In: ZfV 66/1970, S.16-59.
- Von Fellenberg, Edmund: Itinerarium für das Exkursionsgebiet des SAC für die Jahre 1882 und 1883. Bern 1882.
- Von Fellenberg, Edmund; Moesch, Casimir: Geologische Beschreibung des Westlichen Theils des Aarmassivs... In: Beiträge zur geologischen Karte der Schweiz, lfg.21, Bern 1893.
- Von Greyerz, Hans: Der Bundesstaat seit 1848. In: Handbuch der Schweizer Geschichte. Bd.2, Zürich 1977, S.1019-1246.

- Von Roten, Hans-Anton: Zur Geschichte der reformierten Gemeinde Leuk 1560-1651. In: *Vallesia* XLVI/1991, S.39-66.
- Wackernagel, Hans-Georg: Der Trinkelstierkrieg vom Jahre 1550. In: *SAV* 35/1936, S.1-22.
- Wackernagel, Hans-Georg: Altes Volkstum der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde. Basel 1956 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd.38).
- Wais, Reinhard: Die Fastnacht auf der Baar. Eine Deutung der Weissnarren auf kulturgeschichtlicher Grundlage. In: *Fasnacht. Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Fasnachtsforschung*, Tübingen 1964, S.72-79 (Volksleben Bd.6).
- Walter, Otto F.: Mut zu Europa und nein zum Europastaat! In: *Die Weltwoche* Nr.34, 20. August 1992, S.41-42.
- Walther, Alfred: Die touristische Binnenkonjunktur des zweiten Weltkrieges und ihre Bestimmungsgründe. Diss., Bern 1948.
- Weber-Kellermann, Ingeborg: Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts auf Grund der Mannhardtbefragung in Deutschland von 1865. Marburg 1965.
- Weber-Kellermann, Ingeborg; Bimmer, Andreas C.: Einführung in die Europäische Ethnologie. Stuttgart 1985².
- Weber-Kellermann, Ingeborg: Landleben im 19. Jahrhundert. München 1987.
- Wegelin, Peter: Landgeist? In: *Angst*, Kenneth; Cattani, Alfred (1989), S.121-125.
- Weindl, Georg: Das Einfache ist Trumpf. Das Lötschental im Wallis - Noch lebt hier Brauchtum. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.01.1995.
- Weiser, Lily: Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Bühl 1927 (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Heft 1. Herausgegeben von Eugen Fehrle).
- Weishaupt, Matthias: Bauern, Hirten und «frumede puren». Bauern- und Bauernstaatsideologie in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft und der nationalen Geschichtsschreibung der Schweiz. Basel/Frankfurt a. M. 1992 (Nationales Forschungsprogramm 21: Kulturelle Vielfalt und nationale Identität).
- Weiss, Richard: Volkskunde der Schweiz. Zürich 1946.
- Weiss, Richard: Einführung in den Atlas der Schweizerischen Volkskunde. Basel 1950.
- Weiss, Richard: Kulturgrenzen und ihre Bestimmung durch volkskundliche Karten. In: *Studium generale* 6/1952, S.363-373.
- Weiss, Richard: Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart. In: *Die Alpen* 3/1957, S.209-224.
- Wespe, Rolf: Obwalden. In: *Tagesanzeiger Magazin*, Zürich 29/1987, S.16-23.
- Wiegmann, Günter; Zender, Matthias; Heilfurth, Gerhard: Volkskunde. Berlin 1977 (Grundlagen der Germanistik, 12).
- Wiegmann, Günter: Von der Detailkarte zum Kulturraum. In: Ders.: *Theoretische Konzepte der europäischen Ethnologie*. Münster 1991 [ursprünglich 1965], S.151-172 (Grundlagen der europäischen Ethnologie, Bd.1).
- Wietek, Gerhard: Deutsche Künstlerkolonien und Künstlerorte. München 1976.
- Wikander, Stig: Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte. Lund 1938.
- Wildhaber, Robert: Die Neuaufstellung des Schweizerischen Museums für Volkskunde in Basel. In: *SVk* 43/1953, S.35-64.
- Wildhaber, Robert: Form und Verbreitung der Maske. In: *Masken der Schweiz und Europas*. Basel 1960, S.4-6.
- Wildhaber, Robert: Form und Verbreitung der Maske. In: *SVk* 50/1960, S.4-20.
- Wildhaber, Robert: Gesichtsmasken. Bemerkungen zur Typologie und Verbreitung im europäischen Raum. In: *Masken zwischen Spiel und*

Ernst. Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Fastnachtsforschung. Tübingen 1967, S.283-292 (Volksleben, Bd.18).

Wildhaber, Robert: Schweizerische Volkskunst. In: Schweizerische Volkskunst. Eine Ausstellung des Deutschen Kunstrates und der Stiftung «Pro Helvetia». Opladen 1967.

Wildhaber, Robert: Rezension zu Marcus Seeburger: Menschen und Masken im Lötschental. Brig 1974 in: SVk 65/1975, S.46.

Witzig, Louise: Evolena. Ein Trachtental. In: Heimatleben 14/1941, S.2-25.

Wolf, Ferdinand O[tto]: Wallis und Chamonix. Heft IV: Lötschen und Leukerbad. Zürich o.J. [1885].

Wolf, Ferdinand O[tto]: Wallis und Chamonix, Heft VI: Sitten und Umgegend (Rawil, Sanetsch, Pas de Cheville und Eringenthal). Europäische Wanderbilder 138, 139, 140. Zürich o.J. [1888].

Wolfram, Richard: Studien zur älteren Schweizer Volkskultur. Mythos, Sozialordnung, Brauchbewusstsein. Wien 1980 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte Bd.362).

Wolfram, Richard: Deutsche Volkstänze. Leipzig 1937.

Wolfram, Richard: Südtiroler Volksschauspiele und Spiegelbräuche. Wien 1987.

Wyder, Bernard: Le Valais dans la peinture. Essai historique et iconographique. In: Jean-Petit Matile, Maurice (1991), S.7-16.

Wyssmann, Matthias: Einst einer der aussergewöhnlichsten Orte der Schweiz. Warum das Val d'Hérens oder Eringental ein bisschen unser Afrika ist: Hexer, Teufel und Phantome inbegriffen. In: Die Weltwoche Nr.47/25.11.1993, S.82.

Zehnder, Leo: Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik. Basel 1976 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd.60).

Zermatten, Maurice: Val d'Hérens. In: Val d'Anniviers, Val d'Hérens. Herausgegeben von der Generaldirektion der PTT, Bern 1957, S.81-110.

Zima, Peter V.: Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik. Tübingen 1989.

Zufferey, Alain-R.: Die Treue von Evolène. In: Brückenbauer 29.03.1989, S.14f.

Zulliger, Hans: «Die Roichtschäggeten». Über einen Maskenbrauch. In: Imago Bd.XIV/1928. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften. Hg. von Sigmund Freud. S.447-456.

5. Elektronische Medien

- «Kalender»: Beitrag über die Lötschentaler Fastnacht in der Sendung «Kalender» des Schweizer Fernsehens DRS vom 28.02.1987.
- «Viva»: Beitrag über die Evolener Fastnacht von Francis Reusser für die Sendung «Viva» der «télévision de la Suisse romande», Februar 1989.

Dank

Die vorliegende Dissertation konnte zwischen 1992 und 1995 unter der Leitung von Frau Prof. Dr. Christine Burckhardt-Seebass (Seminar für Volkskunde, Universität Basel) entstehen, der ich für die stete Begleitung der Arbeit danke. Erste Anregungen zur Fragestellung verdanke ich den Gesprächen mit Herrn Dr. Theo Gantner (Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basel). Diese führten 1987 zu einer Lizentiatsarbeit über Geschichte und Funktion des Maskenbrauchtums in Lötschen, die unter Prof. Dr. Hans Trümpy entstand. Nach verschiedener beruflicher Tätigkeit ermöglichte 1992 ein Aufenthalt an der Universität Aix-en-Provence (Prof. Dr. Christian Bromberger), die ersten Kapitel der Dissertation abzufassen und die Grundlagen zum Fortgang der Arbeit anzugehen. Ein weiteres Auslandsstipendium von Oktober 1993 bis März 1995 an der Universität Freiburg (Prof. Dr. Peter Assion; Prof. Dr. Silke Götsch) diente der Fortsetzung der Arbeit, deren Korreferat Frau Prof. Dr. Silke Götsch übernahm. Für die kritische Lektüre und die vielen Hinweise danke ich Frau Christine Burckhardt-Seebass, Frau Silke Götsch, Herrn Christian Bromberger, Herrn Thomas Antoniotti (Kantonsmuseen Sitten) und Frau Rosmarie Anzenberger (Schweiz. Institut für Volkskunde Basel). Ohne ihre und die Aufmunterungen meiner Kolleginnen und Kollegen in Basel, Aix, Freiburg i. Br. und im Wallis wäre die Arbeit nicht beendet worden.

Für die teilweise Finanzierung der Feldforschungen in den Jahren 1989/90 danke ich der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft in Basel (Fonds zur Förderung der Geisteswissenschaften). Dank der Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds (Forschungskommission der Universität Basel) und der Max Geldner-Stiftung (Basel) für das Jahr 1992 konnte die Arbeit an der Dissertation beginnen. Von Herbst 1993 bis Frühjahr 1995 ermöglichte der Schweizerische Nationalfonds (Fachstelle für Stipendien, Bern) mit einem weiteren Auslandsstipendium die Fortsetzung. Beim Abschluss der schriftlichen Arbeit, in der Zeit vor dem mündlichen Examen und den Arbeiten für die Druckfassung war mir die Hilfe des Stipendienfonds der Universität Basel (Böniger-Ris-Stiftung) und der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft sehr wertvoll; trotz eigener Beiträge und zeitweiser Arbeitstätigkeit hätte ich alle erforderlichen Mittel nicht allein beschaffen können.

Für ihre Unterstützung möchte ich allen genannten Personen und Institutionen meinen aufrichtigen Dank aussprechen. Dieser Dank gilt auch allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Institute in Aix, Freiburg (D) und Basel sowie der Archive und Bibliotheken, die mir bei den Recherchen behilflich waren. Für ihre Beiträge zum Druck der Arbeit möchte ich den Dissertationenfonds der Universität Basel, die Basler Studienstiftung und den Max Geldner-Fonds dankend erwähnen.

Lebenslauf

Als Sohn des Karl Bellwald, von Blatten/VS, Bahnangestellter, und der Maria, geb. Siegen, von Ried/VS, wurde ich am 01.04.1960 in Basel geboren, wo die Familie damals lebte. Nach der Primarschule in Basel (1967-1971) besuchte ich in Kippel/VS das Progymnasium (1971-1973), anschliessend das Humanistische Gymnasium in Basel (1973-1980, Maturität Typus B). Seit Wintersemester 1981 studierte ich in Basel Volkskunde (Europäische Ethnologie), Geschichte und Historische Grundwissenschaften. 1984-1985 verbrachte ich an der Universität Wien ein Auslandsstudienjahr mit der gleichen Fächerkombination. 1987 konnte ich in Basel das Studium mit einem Lizentiat in Hauptfach Volkskunde beenden. Die Licentiatsarbeit «Zur Geschichte und Funktion des Maskenbrauchtums in Lötschen» unter der Leitung von Prof. Dr. Hans Trümpy ging vor allem auf Anregung von Dr. Theo Gantner (Schweizerisches Museum für Volkskunde) zurück, der auch das Korreferat übernahm. Die Nebenfächer waren Schweizergeschichte bei Prof. Dr. Werner Meyer und Historische Grundwissenschaften bei Prof. Dr. Guy Marchal.

Frau Prof. Dr. Christine Burckhardt-Seebass (Seminar für Volkskunde der Universität Basel) war bereit, die zu einer Dissertation ausgeweitete Thematik der Licentiatsarbeit zu betreuen. Unter ihrer Leitung entstand die Arbeit zwischen 1992 und 1995. Das Korreferat übernahm Frau Prof. Dr. Silke Götsch (Seminar für Volkskunde der Universität Freiburg i. Br./Kiel). Die schriftliche Arbeit unter dem Titel «Über die Entdeckung lokaler 'Volkskultur', ihren Aufstieg in eine nationale Symbolkultur und den Rücklauf in das Identitätsrepertoire. Die Beispiele Hérens und Lötschen (Schweiz)» wurde im Juli 1995 eingereicht, die mündliche Prüfung nahm Frau Prof. Dr. Christine Burckhardt-Seebass am 14.12.1995 ab.

Zur Zeit arbeite ich freiberuflich als Kulturwissenschaftler (Publikationen, Ausstellungen, Dokumentationen) und bin weiter als Geschäftsführer in Teilzeitstelle bei der Vereinigung der Walliser Ortsmuseen (Sitten) und als Konservator im Lötschentaler Museum (Kippel/VS) tätig.



Lötschentaler Maskenfigur und Evolener Trachtenfrau: Inszenierung für zwei Ansichtskarten.

Abbildungsnachweis

Umschlag:

- Ansichtskarte einer Lötschentaler Maskenfigur, vom Schweizerischen Museum für Volkskunde, Basel, 1916 erworben, (Ausschnitt).
- Ansichtskarte «Mädchen aus dem Wallis» (Evolène), Perrochet & David, La Chaux-de-Fonds/Lausanne, um 1900, (Ausschnitt).

Abb.1: The Portable War Memorial. Edward Kienholz (1968). Museum Ludwig, Köln.

Abb.2: Ansichtskarte Lacombe & Arlaud. Genf, um 1900.

Abb.3: Foto Werner Bellwald, 1997.

Abb.4: Foto Werner Bellwald, 1989.

Abb.5: Foto Werner Bellwald, 1997.

Abb.6: Foto Thomas Antonietti, 1997.

Abb.7 und 8: Fotos Werner Bellwald, 1993.

Abb.9 und 10: Fotos Werner Bellwald, 1997.

Abb.11: Reproduktion aus dem Besitz Henri Morand (†), Evolène.

Abb.12, 13, 14: Fotos André Clerc, um 1945/1950, im Besitz von Lucienne Chevrier, Monthey.

Abb.15, 16, 17: Reproduktion aus Besitz Henri Morand (†), Evolène.

Abb.18: Foto Werner Bellwald, 1989.

Abb.19: Foto Werner Bellwald, 1997.

Abb.20, 21: Fotos Werner Bellwald, 1993.

Abb.22, 23, 24 und 25: Fotos Werner Bellwald, 1993.

Abb.26, 27, 28, 29: Fotos Werner Bellwald, 1989.

Abb.30, 31, 32, 33: Fotos Werner Bellwald, 1993.

Abb.34: Foto Albert Nyfeler, Nr. G 223, vermutlich 1920er Jahre.

Abb.35: Foto Albert Nyfeler, Nr. G 265, 1915/20.

Abb.36: Foto Ernst Rieder, Wiler, 1966.

Abb.37: Foto Albert Nyfeler, Nr. F 182, um 1930/35.

Abb.38: Tuschzeichnung von Karl Anneler, um 1915. Aus: Anneler, Hedwig (1917) S.245.

Abb.39: Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basel, Inv. Nr. VI 6870. Foto Werner Bellwald.

Abb.40, 41, 42: Fotos Werner Bellwald, 1988 und 1997.

Abb.43 und 44: Fotos Werner Bellwald 1989, 1997.

Abb.45: Foto Werner Bellwald, 1987.

Abb.46: Foto Werner Bellwald, 1984.

Abb.47: Foto Werner Bellwald, 1997.

Abb.48: Foto: Schweizerisches Museum für Volkskunde, Basel, 1910.

Abb.49: Aus: Baud-Bovy, Daniel (1924) Illustrationen.Nr.424-428.

Abb.50: Aus: Brockmann-Jerosch, Heinrich (1933²), Bd.2, Abb.109.

Abb.51: Bildersammlung Schweizerisches Institut für Volkskunde, Basel, Nr. E887/527.

Abb.52 und 53: Traglarve, Privatbesitz Gampel/VS und Traglarve, Lötschentaler Museum, Inv.Nr.826. Fotos Werner Bellwald.

Abb.54 und 55: Souvenirlarve, Privatbesitz Wiler/VS und Souvenirlarve, Privatbesitz Blatten/VS. Fotos Werner Bellwald.

Abb.56: Landratsprotokoll vom 27./28.März 1550, Staatsarchiv Sitten, «AVL 1-2».

Abb.57 und 58: Korrespondenzen von J. Maistre aus La Sage/Hérens am 15.2.1913 an Leopold Rütimeyer und von H. Roth aus Goppenstein/Lötschental am 29.12.1916 an Leopold Rütimeyer. Im Besitz von Dr. Bernhard Rütimeyer, Basel.

Abb.59: Aus: Fröbel, Julius (1840).

Abb.60 und 61: Eidgenössisches Archiv für

Denkmalpflege, Bern. Sammlung Wehrli Kilchberg, um 1900 und Rudolf Zinggeler, um 1920.

Abb.62: Aus: Jegerlehner, Johannes (1904) S.115.

Abb.63: Bildpostkarte Verlag Artas, Versoix/Genève, um 1950.

Abb.64: Faltprospekt des Verkehrsvereins Evolène, 1990.

Abb.65: Fotografie mit Originalkommentar von Friedrich Gottlieb Stebler. Bildersammlung Schweiz. Institut für Volkskunde Basel, Nr. E 238/B 3249).

Abb.66: Bildpostkarte mit den Paradesoldaten in historischen Uniformen, Kippel, um 1900.

Abb.67: Prospekt des Verkehrsvereins Lötschental (1977).

Abb.68: Jean Morax: «Servante d'Evolène», aus der Programmzeitschrift des gleichnamigen Theaters von René Morax, 1939 [Erstaufführung 1937].

Abb.69: Titelseite des Theaterheftes «Les Fileuses d'Hérens» von Pierre Vallette, 1939.

Abb.70: Objekte des Kantonalen Museums für Geschichte und Ethnographie, Sitten, Inv. Nr. MV 2478, 2481, 2489, 2491, 2494, 2495. Foto Walliser Kantonsmuseen; Heinz Preisig.

Abb. 71 und 72: Ernest Biéler: Studie zum Gemälde «La Dame d'Evolène», 1924 und Studie «Deux Evolénardes en costume» zur Wandbemalung des Grossratsssaales in Sitten von 1943 (Gouache). Kantonales Kunstmuseum, Sitten, Inv. Nr. D1579 und 1563. Walliser Kantonsmuseen; Foto Heinz Preisig.

Abb.73 und 74: Raphy Dallèves: «Femme d'Héremence» (Philomène Sierro), undatiert (Bleistift, laviert) und «Evolénarde au fichu rouge», undatiert (Aquarell), Kantonales Kunstmuseum, Sitten, Inv. Nr. 69 und 30. Walliser Kantonsmuseen; Foto Heinz Preisig.

Abb.75: Louis Gianoli: «Evolénarde avec chapeau», undatiert (Öl auf Leinwand). Kanto-

nales Kunstmuseum, Sitten, Inv. Nr. 1056. Walliser Kantonsmuseen; Foto Heinz Preisig.

Abb.76: Alfred Dumont: Couple d'Evolénards, 1887 (Öl auf Leinwand). Kantonales Kunstmuseum, Sitten, Inv. Nr. 1055. Walliser Kantonsmuseen; Foto Heinz Preisig.

Abb.77: Titelblatt zu Staub, W[alter].: Vallée d'Hérens. Edité par l'administration des postes suisses. Berne 1932 [mit einer Lithographie von Edmond Bille].

Abb.78: Foto Werner Bellwald, 1989.

Abb.79: Aus einem Skizzenbuch von Albert Nyfeler, 1936.

Abb.80: Tuschzeichnung von Karl Anneler, um 1910/1915. Aus: Anneler, Hedwig (1917) S.32.

Abb.81: Titelseite des touristischen Führers «Le Valais» von Louis Courthion, Genf 1922.

Abb.82: Titel des Führers «Le Valais», herausgegeben vom Walliser Hotelierverein. Vevey o.J. [1930er Jahre].

Abb.83 und 84: Aus: Erinnerungsmappe zum Schweizertrachtenfest des Lesezirkel Hottingen, Zürich. Zürich 1896. Illustrationen Nr. 43 und Nr. 43. Walliser Kantonsmuseen; Foto Heinz Preisig.

Abb.85: Aus dem Festalbum «Feier zur Eröffnung des Schweizerischen Landesmuseums 25. Juni 1898 Zürich. Kostümierter Festumzug. Verlag des Organisations-Comité», Zürich 1898. In der Sammlung des Kantonalen Museums für Geschichte und Ethnographie, Sitten, Inv. Nr. MV 9097.

Abb.86 und 87: Reproduktion aus: «Festzugalbum der Schweiz. Landesmuseumsfeier, Zürich 25. Juni 1898. Art. Inst. E.A.Wüthrich, Zürich» [o.J.; wohl 1898]. Graphische Sammlung des Schweizerischen Landesmuseums, Zürich.

Abb.88: Frontispiz Jahrbuch SAC (Schweizer Alpenclub) II/1865.

Abb.89: Aus: G.J. Häberlin: Gletscherfahrten in Bern und Wallis im Sommer 1869. In: Jahrbuch des SAC VI/1869-1870, S.29-118, hier S.70.

Abb.90: Prospekt der Firma Louis Kaiser, Basel, um 1910. Aus: Gantner, Theo (1970) S.23.

Abb.91: Aus: Gottlieb Duttweiler [um 1940] S.20.

Abb.92: Ausschnittweise Reproduktion des Wandgemäldes von Hans Erni in: Naef, Robert (1979) S.56.

Abb.93: Aus: Roedelberger, Franz A. (1944) S.40.

Abb.94: Aus: Roedelberger, Franz A. (1944) S.53.

Abb.95: Aus: Festführer Volksfest in Brunnen 2.-4. August 1991, S.16/17.

Abb.96: *Walliser Bote* vom 26. Juli 1991.

Abb. 97, 98 und 99: Fotos Werner Bellwald, 1991.

Abb.100: Ansichtskarte aus dem «Festführer», Volksfest Brunnen, 2.-4. August 1991.

Abb.101: Fotografie aus dem Jahre 1938, Nachlass Albert und Lydia Nyfeler, Kippel.

Abb.102: Ausstellungsplakat «Schweizer Volkskunst» des Deutschen Kunstrates und der «Pro Helvetia». Plakatsammlung des Schweizerischen Museums für Volkskunde, Basel.

Abb.103: Aus: *Illustrierte für Alle*, No.8/22. Februar 1936. Bildersammlung Schweizerisches Institut für Volkskunde, Basel, Nr. E 886/853.

Abb.104: Titelseite des *Walliser Bote* vom 17.12.1993.

Abb.105: Korrespondenz von Karl Anneler an Leopold Rütimeyer. Nachlass Leopold Rütimeyer, im Besitz von Dr. Bernhard Rütimeyer, Basel.

Abb.106, 107 und 108: Drei Lötschentaler Masken aus der Sammlung des Schweizerischen Landesmuseums, Inv. Nr. 2817 a-c. Fotos Werner Bellwald.

Abb.109 und 110: Vier Masken aus Privatbesitz; Lötschental. Foto Werner Bellwald.

Abb.111: *Walliser Bote*, 8.7.1994.

Abb.112: Tischset des Walliser Verkehrsverbands, 1993 (Originalgrösse A3).

Abb.113, 114 und 115: Reproduktionen aus der Sammlung Ignaz Bellwald und Archiv BLS.

Abb.116: Reproduktion aus der privaten Sammlung von Henri Morand (†), Evolène.

Abb. 117: Aus: *Annabelle* 24/1995.

Abb. 118: Sammlung Michael Albrecht, Visp

Abb.119: Werbeplakat für das Bahnhofbuffet Zürich, 1990. Kantonales Museum für Geschichte und Ethnographie, Sitten, Inv. Nr. 8029.

Abb.120: Anzeige eines Vortrages von Leopold Rütimeyer. Archiv Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, Basel.

Abb.121: Brassel, Kurt; Brugger, Ernst; Schuler, Martin; Bopp, Matthias: *Strukturatlas der Schweiz / Atlas structurel de la Suisse*, Zürich 1986³, S.229.

Abb. 122: Ansichtskarte von Perrochet-Matile, Lausanne, 1910er Jahre.

Abb.123: Kantonales Museum für Geschichte und Ethnographie, Sitten; Foto Jean-Yves Glassey.

Verzeichnis der Graphiken

Graphik 1: Gemeinde Evolène, Wohnbevölkerung. Entwurf Brigitt Kuhn.

Graphik 2: Gemeinde Evolène, Wohnbevölkerung (Konfession, Herkunft, Muttersprache, Wirtschaft). Entwurf Brigitt Kuhn.

Graphik 3: Gemeinde Evolène, touristische Übernachtungen. Entwurf Brigitt Kuhn.

Graphik 4: Lötschental, Wohnbevölkerung. Entwurf Brigitt Kuhn.

Graphik 5: Lötschental, Beschäftigung nach Wirtschaftssektoren. Entwurf Brigitt Kuhn.

Graphik 6: Lötschental, Logiernächtetotal. Entwurf Brigitt Kuhn.

